LUCIAN BOIA

Pentru o istorie a imaginarului

HUMANITAS

LUCIAN BOIA s-a născut la 1 februarie 1944 în București. Carieră universitară începînd din 1967 la Facultatea de Istorie a Universității din București; profesor titular în 1990. Secretar general (1980–1983) și vicepreședinte (1983–1990) al Comisiei Internaționale de Istorie a Istoriografiei. Director fondator (1993–) al Centrului de Istorie a Imaginarului. Bibliografie selectivă: *Eugen Brote (1850–1912)*, Litera, București, 1974; *Relationships between Romanians, Czechs, and Slovaks (1848–1914)*, Editura Academiei, București, 1977; *Das Jahrhundert der Marsianer* (în colaborare cu Helga Abret), Heyne, München, 1984; *L'Exploration imaginaire de l'espace*, La Découverte, Paris, 1987; *La Fin du monde. Une histoire sans fin*, La Découverte, Paris, 1989 (ediție japoneză, 1992; *Sfîrșitul lumii: O istorie fără sfîrșit*, Humanitas, București, 1999); *La Mythologie scientifique du communisme*, Paradigme, Caen-Orléans, 1993, ediția a II-a, Les Belles Lettres, Paris, 2000 (*Mitologia științifică a comunismului*, Humanitas, București, 1999); *Entre l'Ange et la Bête:Le mythe de l'Homme différent de l'Antiquité à nos jours*, Plon, 1995 (ediție spaniolă, 1997); *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997; *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*, Humanitas, București, 1998; *Pour une histoire de l'imaginaire*, Les Belles Lettres, Paris, 1998; *Pour vivre deux cents ans. Essai sur le mythe de la longévité*, In Press, Paris, 1998 (Mitul longevității. Cum să trăim două sute de ani, Humanitas, București, 1999); *Două secole de mitologie națională*, Humanitas, București, 1999. Volume apărute sub direcția sa: *Great Historians from Antiquity to 1800. An International Dictionary* și *Great Historians of the Modern Age. An International Dictionary*, Greenwood Press, New York-Westport-Londra, 1989 și 1991; *Miturile comunismului românesc*, Nemira, București, 1998.

Lucian Boia

PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

Traducere din franceză de
TATIANA MOCHI

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
BOIA, LUCIAN
Pentru o istorie a imaginarului / Lucian Boia; trad.: Tatiana Mochi. - Bucureşti: Humanitas, 2000
232 p.; 20 cm. - (Teoria istoriei)
Tit. orig. (fre): Pour une histoire de l'imaginaire.
ISBN 973-50-0042-3
I. Mochi, Tatiana (trad.)
930.1

LUCIAN BOIA
POUR UNE HISTOIRE DE L'IMAGINAIRE
© *Société d'édition les Belles Lettres*, 1998

© HUMANITAS, 2000 pentru prezenta ediţie românească

ISBN 973-50-0042-3

Cuvînt înainte

Ascensiunea imaginarului este una dintre trăsăturile cele mai marcante ale sensibilității istorice din zilele noastre. Ca și în cazul istoriei mentalităților, Franța dispune de prioritate în acest domeniu: *mentalité* și *imaginaire* sînt cuvinte franțuzești. Dar, cel puțin din punct de vedere istoriografic, similitudinea se oprește aici. Teritoriul mentalităților a fost defrișat și cultivat de istorici; în schimb, filozofii și antropologii au scos la lumină structurile imaginarului. Istoricii s-au pus și ei pe treabă; contribuțiile lor sînt nenumărate. Totuși, ei nu mai reușesc să se recunoască în regulile de joc stabilite de alții; ei nici nu mai par tentați să construiască o teorie istorică specifică.

Au fost jalonate itinerarii fascinante. Georges Duby a interogat pietrele și imaginile catedralelor, Jacques Le Goff a urmărit geneza Purgatoriului, Jean Delumeau a evidențiat spaimele și speranțele mitice ale Occidentului, Georges Minois a scrutat tenebrele infernurilor și orizontul viitorului, Alain Corbin a remarcat o reelaborare a mitologiei maritime în epoca modernă[1]... Fiecare istoric își rafinează problematica particulară, ceea ce este, de altfel, natural. Punțile dintre epoci și culturi sînt rare, și încă și mai rare între diferitele axe de cercetare. Există imaginarii istorice mai curînd decît o adevărată istorie a imaginarului.

Nu pretindem c-am inventa deodată o astfel de istorie. Ni se pare totuși legitim să încercăm a identifica anumite structuri și anumite principii susceptibile să ofere un minimum de coerență unui domeniu fărîmițat în acest moment. Nu conside-

răm oportun să luăm partea unui grup împotriva celuilalt. Ni se pare că există mai curînd o complementaritate decît o opoziție între structuralismul antropologilor și istoricismul istoricilor, adică între permanențele imaginarului și înfățișările sale schimbătoare, adaptate contextului social.

Noi nu propunem nici un manual, nici un bilanț, nici o sinteză completă. Este totuși prima oară cînd un istoric încearcă să strîngă într-o panoramă o diversitate de manifestări ale imaginarului pentru a extrage cîteva principii teoretice. Este vorba despre un eseu care, ținînd seama de o multitudine de contribuții, se bazează în mare parte pe propriile noastre cercetări. Cititorul va putea eventual să recunoască temele noastre de predilecție: imaginarul științific, spațiul, alte omeniri, viziunile apocaliptice, milenarismele, miturile fondatoare, mitologiile totalitare[2]... Familiarizarea autorului cu ultimele secole a făcut ca uneori balanța să se încline de partea istoriei moderne și contemporane; intenția sa a fost oricum să sondeze timpul istoric de la un cap la celălalt.

De fapt, nu era cazul să se efectueze un inventar complet; ar fi fost, de altfel, imposibil. Am început, bineînțeles, prin a căuta o definiție; aceasta ne-a permis să delimităm terenul, să identificăm structurile mari și să trecem în revistă sursele și metodele esențiale. Apoi am abordat problema spinoasă a raporturilor dintre manifestările tradiționale ale imaginarului și cele caracteristice societăților tehnologice. Știința ne-a servit ca revelator, ponderea imaginarului în abordarea științifică și emergența unor veritabile mitologii secretate de știință dovedind persistența — și metamorfoza — structurilor arhetipale, perpetuarea fondului global al imaginarului. Ne-am continuat periplul izolînd cîteva structuri fundamentale, pentru a observa de aproape funcționarea mecanismului. Schema bipolară *Infern-Paradis*, proiectînd în viața de apoi fantasmele terestre, *jocul alterităților*, ce conduce la deformarea, chiar la inventarea celuilalt, și *evadarea*, ansamblu de strategii vizînd

abandonul istoriei reale şi asumarea unui destin diferit, ne par susceptibile să arunce o oarecare lumină asupra logicii imaginarului. În sfîrşit, ultimele două capitole propun un alt tip de abordare; am încercat să scoatem în evidenţă, în interiorul celor două domenii constituite: *istoria* şi *politica*, structurile şi manifestările imaginarului, adică dimensiunea mitologică a domeniilor în cauză.

N-am parcurs decît cîteva sectoare ale unui spaţiu fără frontiere. Dar am găsit peste tot aceleaşi elemente constituente şi un comportament similar. În domenii foarte diferite, cum ar fi politica şi ştiinţa, imaginarul se regăseşte în întregime. El se regăseşte în întregime, cum a observat deja Gilbert Durand[3], în toate compartimentele istoriei, în toate epocile şi în toate culturile. În întregime, dar întotdeauna dispus în constelaţii specifice. Permanenţa structurilor şi dinamica lor răspund, dacă nu unor reguli precise, cel puţin unei anumite logici. O teorie istorică a imaginarului trebuie să încerce să evidenţieze această logică particulară. Acesta este exact sensul lucrării noastre.

Totul concură, pînă la urmă, la o mai bună înţelegere a omului. Istoria imaginarului se anunţă a fi una dintre cele mai sigure căi de acces către profunzimile spiritului uman.

Note

1. Georges Duby, *Le Temps des cathédrales. L'art et la société, 980–1420*, Gallimard, Paris, 1976; Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981; Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe–XVIIIe siècle)*, Fayard, Paris, 1978; *Une histoire du paradis. Le jardin des delices*, Fayard, Paris, 1992; *Une histoire du paradis. Mille ans de bonheur*, Fayard, Paris, 1995; Georges Minois, *Histoire des enfers*, Fayard, Paris, 1991; *Histoire de l'avenir: des prophètes à la prospective*, Fayard, Paris, 1996; Alain Corbin, *Le Territoire du Vide. L'Occident et le désir du rivage (1750–1840)*, Aubier, Paris, 1988.

2. Lucian Boia, *L'Exploration imaginaire de l'espace*, La Découverte, Paris, 1987; *La Fin du monde. Une histoire sans fin*, La Décou-

verte, Paris, 1989; *La Mythologie scientifique du communisme*, Paradigme, Caen, 1993; *Entre l'Ange et la Bête. Le Mythe de l'Homme différent de l'Antiquité à nos jours*, Plon, Paris, 1995; şi, în româneşte, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Bucureşti, 1997; *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr şi ficţiune*, Humanitas, Bucureşti, 1998.

3. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, Paris, 1960, p. 424.

CAPITOLUL I

STRUCTURI ŞI METODE

O condiţie ambiguă

Şi dacă istoria imaginarului n-ar exista? Dincolo de orice paradox, întrebarea merită să fie pusă. După o evoluţie agitată şi contradictorie, domeniul se împotmoleşte în dificultăţi teoretice şi metodologice.

Moştenirea este cît se poate de echivocă. Fiecare ideologie sau viziune asupra lumii a încercat să-şi absolutizeze propria sa parte de imaginar, depreciind totodată formele alternative. Acesta a fost mai ales cazul teologiei şi, chiar mai mult, al raţionalismului modern, fără a mai vorbi de ideologiile totalitare. Rezultatul este uneori caricatural. Miturile moderne sînt de dreapta, proclama Roland Barthes în 1957 (în ale sale *Mitologii*), stînga şi mai ales stînga revoluţionară caracterizîndu-se printr-o onestitate ce făcea inutil subterfugiul mitologic![1] Scriitorul n-a ştiut să evite capcana unui tip foarte curent de polarizare: al nostru este Adevărul, a celorlalţi bizareria, chiar stupiditatea. Această dispoziţie este ea însăşi unul dintre simbolurile esenţiale ale imaginarului!

Aceste prejudecăţi n-au împiedicat multiplicarea tematicilor particulare, din epoca în care istoricii greci au început să-şi interpreteze miturile sau să se uite curioşi la moravurile barbarilor şi pînă la acest sfîrşit de secol al XX-lea, atît de interesat de faţa invizibilă a lucrurilor. Dar mai rămîne încă de făcut sinteza. Astăzi, ea poate beneficia de anumite atuuri. Marginalizarea imaginarului, rezultînd mai ales din tendinţele scientiste, raţionaliste şi materialiste din ultimele secole, aparţine deja trecutului. Sîntem pe cale să redescoperim faptul că istoria

înseamnă, în primul rînd, o aventură a spiritului. Imaginarul erupe în toate domeniile: începe să se înțeleagă că cercetarea științifică sau proiectele politice nu sînt mai puțin afectate decît creația artistică sau extazul mistic. Pe de altă parte, refluxul ideologiilor și conștientizarea diversității și relativității valorilor par capabile să atenueze anumite contradicții. Mitologiile apar atît la stînga, cît și la dreapta, la credincioși și la atei, la noi și la ceilalți!

Dar de la premise la realizare este o cale lungă. Pentru moment, istoricii lucrează pe segmente, pe probleme bine definite. Li se datorează nenumărate istorii ale imaginarului (la plural), nici o istorie a imaginarului (la singular). Contrast surprinzător cu *istoria mentalităților*, percepută ca un domeniu autonom, jalonat cu atenție și păzit cu gelozie. Aceasta a fost una dintre contribuțiile cele mai specifice ale școlii *Analelor* sau ale *Noii istorii franceze*. O acțiune similară vizînd promovarea imaginarului a sfîrșit printr-un eșec. În 1978, *Noua istorie* și-a prezentat — chiar sub acest titlu — bilanțul într-o lucrare enciclopedică apărută sub îngrijirea lui Jacques Le Goff (cu Roger Chartier și Jacques Revel). Le Goff, căruia îi datorăm contribuții remarcabile în studierea imaginarului medieval, a rezervat un loc important acestei dimensiuni a istoriei. Redactate de bizantinista Évelyne Patlagean, cele douăzeci de pagini ale eseului care tratează *Istoria imaginarului*[2] au înscris acest domeniu printre cele zece concepte-cheie considerate a fi cele mai caracteristice ale curentului *Analelor* (pe lîngă *antropologia istorică, cultura materială, noua istorie, istoria imediată, durata lungă, istoria marginalilor, marxismul, istoria mentalităților, structurile istorice*).

Surpriza a intervenit cîțiva ani mai tîrziu. În *Dicționarul științelor istorice* (1986), editat de André Burguière (în numele aceluiași curent istoriografic, centrat pe *Anale* și *Școala de înalte studii de științe sociale*), imaginarul strălucea prin absență: chiar în momentul în care se înmulțeau studiile

asupra diverselor sale compartimente.[3] De atunci, contrastul dintre mulţimea de cercetări şi lucrări care ţin de imaginar şi absenţa unui domeniu global şi coerent, dispunînd de un statut istoriografic recunoscut, a continuat să se accentueze. Ne aflăm deci astăzi în situaţia de a aborda imaginarul într-o manieră empirică, cam la fel ca burghezul lui Molière proza.

Eşec sau ezitare imputabile (cu excepţia rezistenţelor tradiţionale) mai multor motive. Întinderea şi aparenta eterogenitate a teritoriului nu uşurează sinteza. Chiar prin natura sa, imaginarul este solicitat de mai multe discipline care au de mai multă vreme drepturi recunoscute în istoriografie şi în viaţa intelectuală în general. Istoria religiilor, istoria artelor şi a literaturilor, istoria ştiinţelor, istoria ideologiilor, istoria mentalităţilor sau, mai recent, antropologia istorică (pentru a ne limita doar la aceste cîteva exemple) îşi împart vastul domeniu al imaginarului, descurajînd orice tentativă de „decolonizare". Chiar succesul *mentalităţilor* a pus *imaginarul* într-o poziţie delicată, numeroasele lor zone de contact putînd lăsa impresia unei identităţi aproape perfecte. La ce bun să se dubleze un domeniu deja constituit?

E în discuţie şi specializarea studiilor istorice. O teorie generală a imaginarului presupune o înţelegere deasupra epocilor şi a culturilor, ceea ce depăşeşte de departe formaţia tradiţională a unui istoric. Urmînd decupajele în vigoare (care au evident virtuţile lor), medievistul se ocupă de imaginarul medieval, elenistul de imaginarul grecesc, sinologul de imaginarul chinezesc, iar specialistul în istoria contemporană, eventual, de imaginarul contemporan (dacă nu i se pare mai oportun să renunţe în favoarea sociologului).

Dar propriu imaginarului este chiar caracterul său universal şi oarecum transistoric. Psihologul, antropologul, filozoful îşi au partea lor. Imaginarului fărîmiţat al istoricilor îi opun un imaginar global. Un imaginar pietrificat totodată, foarte diferit de imaginarul fluid, căruia istoricii îi sondează ici şi colo profunzi-

mile. În orice caz, un imaginar care se lasă mai bine înțeles și fixat în casetele numerotate ale unei structuri ferme și durabile.

Antropologii, filozofii și sociologii au scris poate mai puțin despre imaginar decît istoricii, dar, fără îndoială, au teoretizat mai mult. Spre deosebire de majoritatea istoricilor, ei au conceput imaginarul ca pe un domeniu distinct. Zeci de centre de cercetare a imaginarului[4] s-au constituit sub egida lui Gilbert Durand (născut în 1921), el însuși discipol al marelui filozof al imaginarului Gaston Bachelard (1884–1962). Colocvii și publicații reunesc filozofi, psihologi și psihanaliști, literați, sociologi, antropologi... Prezența fortuită a unui istoric dă din cînd în cînd acestor întruniri o anumită notă exotică. Chiar în planul instituțional, imaginarul este rupt în două: pe de o parte, imaginarul celor ce cred în structuri și regularități, chiar în permanențe, pe de altă parte, imaginarul celor care privilegiază diversitatea și schimbarea.

În căutarea unei definiții

Prima dificultate a imaginarului este pur și simplu chiar definirea sa. Cum să valorifici drepturile unei discipline care nu dispune nici măcar de o definiție convingătoare?

După Évelyne Patlagean, „domeniul imaginarului este constituit din ansamblul reprezentărilor care depășesc limita impusă de constatările experienței și de înlănțuirile deductive autorizate de acestea".[5] Deci, imaginarului îi aparține tot ceea ce se situează în afara realității concrete, incontestabile, a unei realități percepute fie direct, fie prin deducție logică sau experimentare științifică. Imaginarul ar fi astfel domeniul falsului și al neverificatului (sau al neverificabilului).

Această definiție presupune un pariu raționalist; nu este cel mai rău dintre pariurile posibile (deși ar trebui să ne ferim tot atît de Rațiune, cît și de absența ei; Rațiunea a fost capabilă să nască monștri nu mai puțin neliniștitori decît cei imputabili iraționalismului sau... imaginarului). Din nefericire, fragilitatea

acestui raţionament ne sare în ochi. Unde este frontiera între *realitate* şi *imaginar*? De la un individ la altul, şi cu atît mai mult de la o epocă la alta sau de la o cultură la alta, aprecierile vor fi întotdeauna diferite. Fiecare cultură propune propria sa interpretare a imaginarului şi a raporturilor dintre acesta şi realitatea tangibilă. Ar fi arogant şi imprudent să opunem *cunoaşterea* noastră simplelor *credinţe* ale altora. Să recunoaştem mai curînd că modul nostru de cunoaştere a lumii, raţiunea noastră şi ştiinţa noastră se hrănesc din imaginar la fel ca orice superstiţie „primitivă". O dată ce esenţa ultimă şi finalitatea Universului ne rămîn ascunse, orice proiect omenesc şi orice cunoaştere se înscriu, la limită, în sfera imaginarului. Şi astfel, acesta se găseşte pretutindeni sau nicăieri.

În ceea ce-l priveşte pe Jacques Le Goff, acesta evită orice definiţie în *Prefaţa* culegerii sale consacrate *Imaginarului medieval* (*L'Imaginaire médieval*, 1985). Marele medievist pare mai preocupat să precizeze ceea ce nu este imaginarul decît ceea ce este. Astfel, dincolo de inevitabilele suprapuneri, imaginarul n-ar trebui asimilat nici *reprezentării* realităţii exterioare, nici *simbolicului*, nici *ideologiei*.[6] O astfel de limitare ni se pare cam drastică. În primul rînd, nu există reprezentare identică cu obiectul reprezentat; orice imagine, chiar cea mai „realistă", presupune o intervenţie — cît de minimă — a imaginarului. Pe de altă parte, ni se pare că universul simbolurilor aparţine complet imaginarului, constituind chiar expresia sa cea mai concentrată şi mai semnificativă. Şi, în sfîrşit, ideologiile pot fi interpretate legitim ca mitologii secularizate.

Le Goff propune o distincţie interesantă şi subtilă între categoriile medievale de „minunat", „miraculos", şi „magic" (a doua făcînd referinţă la Dumnezeu, a treia la Satana, în timp ce prima ar fi oarecum neutră); el se ocupă de transfigurarea spaţiului şi a timpului, de vise, de viaţa de apoi... Toate aceste figuri aparţin imaginarului, dar, încă o dată, ce este imaginarul?

Pentru a ne apropia de o soluţie, trebuie depăşită dihotomia *real-imaginar* şi, de asemenea, trebuie să se renunţe la utilizarea

Raţiunii ca măsură pentru orice. Imaginarul este un produs al spiritului. Concordanţa sau neconcordanţa sa cu ceea ce se găseşte *în afară* este ceva secundar, chiar dacă nu este lipsit de importanţă pentru istoric. *Sacrul* aparţine evident imaginarului, dar faptul de *a crede* în Dumnezeu nu este un argument împotriva existenţei lui Dumnezeu! Nu este, de altfel, nici un argument în favoarea existenţei sale. Unii cred în extratereştri: una dintre expresiile cele mai pitoreşti ale imaginarului contemporan. Această credinţă nu are nici o legătură cu existenţa sau inexistenţa extratereştrilor. Chiar vizita unei delegaţii cosmice n-ar schimba cu nimic caracterul său pur imaginar. Imaginarul se amestecă în realitatea exterioară şi se confruntă cu ea; îşi găseşte acolo puncte de sprijin sau, dimpotrivă, un mediu ostil; poate fi confirmat sau repudiat. El acţionează asupra lumii şi lumea acţionează asupra lui. Dar, în esenţa sa, el constituie o realitate independentă, dispunînd de propriile sale structuri şi de propria sa dinamică.

Raportul *imagine-imaginaţie-imaginar* prezintă, de asemenea, dificultăţi. După Jean-Jacques Wunenburger, „cuvîntul *imagination* (imaginaţie) desemnează, în limba franceză, o producţie mentală a reprezentaţiilor sensibile, distinctă de percepţia senzorială a realităţilor concrete şi de conceptualizarea ideilor abstracte".[7] Pornind de la această triadă: *percepţie, imaginaţie, conceptualizare*, problema este de a şti dacă se lasă sau nu imaginarul cantonat în zona exclusivă a imaginaţiei şi imaginaţia în zona exclusivă a imaginilor.

Jean-Paul Sartre (1905–1980) a înţeles corect diferenţa esenţială dintre *percepţie* şi *imagine*, caracterul intenţional al celei din urmă fiind proiecţia unei conştiinţe (*Imaginaţia*, 1936; *Imaginarul*, 1940). Dar, pe de altă parte, acelaşi filozof a depreciat imaginea, considerînd-o ruda săracă a adevăratei cunoaşteri, o cunoaştere degradată, un fel de „umbră" sau de „fantomă". Aceasta ducea la un impas, evitat mulţumită mai ales contribuţiilor lui Gaston Bachelard şi ale discipolului său Gilbert Durand, care au scos în evidenţă dimensiunea *simbolică* a imaginii şi *dinamismul organizator* al imaginaţiei.

Imaginea este deci mai mult decît o „umbră" şi imaginaţia mai mult decît un depozit de imagini. În ceea ce priveşte imaginarul, produsele sale se dovedesc a fi de o mare complexitate şi chiar de o incontestabilă rigoare teoretică. Ce este mai complex şi mai riguros decît o utopie sau o religie? Pentru a ajunge la imaginar (cel puţin la expresiile sale cel mai bine structurate), imaginaţia trebuie să fie fecundată de raţionament. Imaginarul depăşeşte astfel cîmpul exclusiv al reprezentărilor sensibile. El cuprinde, totodată, imagini percepute (şi inevitabil „adaptate", pentru că nu există imagine identică cu obiectul), imagini elaborate şi idei abstracte structurînd aceste imagini.

Pentru moment, chiar dacă nu percepem încă substanţa imaginarului, înţelegem deja mai bine echivocul condiţiei sale, împărţită între interpretări foarte (sau prea) restrictive sau, dimpotrivă, extrem de generoase, permiţîndu-i să încorporeze orice (cine ar putea jura că însăşi existenţa noastră nu ţine de imaginar?).

Pentru a tăia nodul gordian, propunem recurgerea la *arhetipuri*, ca elemente constitutive ale imaginarului. Istoria imaginarului poate fi definită ca o istorie a *arhetipurilor*. Ştim bine că acest termen — imaginat de Platon şi reluat de Carl G. Jung — este privit adesea cu neîncredere şi chiar contestat. Dar nu este treaba noastră să-l investim cu un sens transcendent, nici să-l aplicăm, ca Jung, unui vag inconştient colectiv printr-o justificare psihanalitică. Ni se pare, pur şi simplu, că omul este „programat" să gîndească, să simtă şi să viseze într-o manieră bine definită. Chiar aceste permanenţe mentale sînt cele care se cristalizează în ceea ce se poate numi „arhetipuri".

Să definim deci arhetipul ca o *constantă* sau o *tendinţă esenţială* a spiritului uman. Este o *schemă de organizare,* o *matriţă*, în care materia se schimbă, dar contururile rămîn.

Istoricul este întotdeauna în căutarea diferenţelor, dar este, totuşi, obligat să constate că de-a lungul epocilor şi al culturilor fiinţa umană şi comunităţile reacţionează într-o manieră mai curînd similară faţă de viaţă, faţă de lume, faţă de istorie. Dife-

rențele sînt cele care atrag privirile, dar ele se dovedesc a fi minime în raport cu unitatea fundamentală a spiritului, structurată de arhețipuri.

Istoria imaginarului este o istorie structurală pentru că, pînă la urmă, chiar cele mai sofisticate dintre construcțiile spiritului pot fi simplificate, descompuse și reduse la arhetip. Dar, de asemenea, și o istorie foarte dinamică, tocmai pentru că arhetipurile sînt structuri deschise, care evoluează, se combină între ele și al căror conținut se adaptează continuu unui mediu social schimbător. *Istorie a arhetipurilor, structurală și dinamică*: nici o contradicție între acești termeni. Orice dezechilibru în favoarea sau în defavoarea unuia sau a celuilalt ar falsifica grav perspectiva.

Asupra acestei probleme, ostilitățile rămîn deschise între structuraliștii puri și duri și partizanii istoricității. Lupta este simbolizată prin cei doi mari patroni ai imaginarului care sînt, în Franța, Gilbert Durand și Jacques Le Goff. Primul afirmă fără ocolișuri în lucrarea sa clasică, *Structurile antropologice ale imaginarului* (1960), că „orice explicație evoluționistă sau istorică a miturilor ni se pare că ar trebui respinsă [...]. Istoria nu explică conținutul mental arhètipal, istoria însăși ținînd de domeniul imaginarului. Și mai ales, în fiecare fază istorică, imaginația este prezentă în întregime într-o dublă și antagonistă motivație: pedagogia imitației, imperialismul imaginilor și al arhetipurilor tolerate de ambianța socială, dar și fantezii adverse de revoltă datorate refulării unui sau altui regim al imaginii prin mediu și momentul istoric". În orice caz, nu s-ar putea pune la îndoială „universalitatea [...] atît psihică, cît și socială, a marilor «arhetipuri»". Nu poate fi vorba de o „concepție progresistă a imaginației umane".[8*]

Un astfel de rechizitoriu anulează pur și simplu istoria sau o lasă doar să se ocupe de detaliile anecdotice. Este în primul rînd perspectiva antropologiei structurale și a psihanalizei. Carl G.

---

* G. Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*. Tr. de M. Aderca, Ed. Univers, București, 1977, pp. 332 și 337 (*n.t.*).

Jung, Claude Lévi-Strauss (*Antropologia structurală*, 1958; *Gîndirea sălbatică*, 1962) sau Gilbert Durand, în ciuda diferenţelor care separă analizele lor, privilegiază clar formele *cristalizate* ale imaginarului, produse de constantele spiritului uman. Cum să-i ceri unui istoric să aibă încredere într-o metodă susceptibilă a-i devaloriza viziunea asupra lumii şi a-i desfiinţa profesiunea?

Între timp, Gilbert Durand şi-a nuanţat judecăţile „antiistorice" din 1960. El şi şcoala sa au încercat să umple în parte prăpastia care-i separa de istorie.[9] Trebuie spus că, în general, antropologia a devenit mai sensibilă la metoda istorică. Pe de altă parte, istoricii, tentaţi de „durata lungă", s-au ocupat cu mai multă insistenţă de structurile durabile. Dar întîlnirea celor două orientări nu va avea loc mîine. Prima nu înţelege să renunţe la tendinţele arhetipale, pe care a doua tinde să le anihileze în favoarea „modelelor" istoric determinate. „Durata lungă" se înscrie tot în timp, ea n-are nici o legătură cu „atemporalitatea". Le Goff denunţă, fără cea mai mică concesie, „ideologia suspectă a arhetipurilor" (referindu-se la Gilbert Durand), precizînd că „modelele imaginarului ţin de ştiinţă, arhetipurile de elucubraţia mistificatoare".[10]

Modele contra *arhetipuri*: un astfel de model ar fi, după Le Goff, *Purgatoriul*, studiat într-una dintre cărţile sale (*Naşterea Purgatoriului*, 1981). Geneza acestei anticamere a Paradisului este datată istoric (cristalizarea definitivă în secolele al XII-lea şi al XIII-lea) şi puternic legată de un complex de evoluţii sociale, politice şi mentale (declinul puterii temporale a Bisericii, care încearcă să recupereze în spaţiul-timp de după moarte ceea ce a pierdut din influenţă, valorificarea conceptului de responsabilitate individuală etc.). Estomparea de astăzi a Infernului din spaţiul creştinătăţii occidentale ar putea fi abordată cu o metodologie similară. Structurile din lumea de apoi se schimbă după modelul structurilor din lumea noastră. (Să observăm, totuşi, că o interpretare a imaginarului centrată doar pe *modelele* istoric delimitate l-ar plasa într-o dependenţă sem-

nificativă față de structurile sociale și condițiile materiale, ceea ce este chiar în spiritul Școlii *Analelor* și metodei lui Jacques Le Goff în particular.)

Și mai marcat de timp este modelul propus de Alain Corbin în lucrarea sa din 1988 consacrată „imaginarului maritim" (*Teritoriul vidului. Occidentul și nostalgia țărmului, 1750–1840*). Autorul amorsează o dezbatere metodologică, pronunțîndu-se categoric împotriva tendinței de a da cu tifla oricărei inserții temporale în analiza structurilor mentale. „Nu poate fi vorba de a adera la credința în structurile antropologice ale imaginarului, indiferent de durată"[11]: atacul împotriva școlii lui Gilbert Durand este explicit. Nici chiar conceptul de „durată lungă", introdus, totuși, de *istoricul* Fernand Braudel, nu i se pare suficient de fin pentru a explica turnantele decisive. În căutarea „mecanismelor databile" cu un maximum de precizie cronologică, Alain Corbin situează spre 1660–1675 începutul unei evoluții care avea să sfîrșească prin a disipa vechea repulsie provocată de spațiul maritim în favoarea unei mai noi „nostalgii a țărmului".

Metoda istorică (în istorie, ca și în antropologie) atrage, de asemenea, atenția asupra capcanei întinse de asemănările superficiale. Figuri aparent invariabile pot îndeplini *funcții* diferite. Nu avem dreptul de a estompa diversitățile istorice și culturale. Ceea ce i se reproșează lui James George Frazer (1854–1941), marele clasic al genului, autorul faimoasei *Crengi de aur* (*The Golden Bough*, 1891–1918); „primitivii" săi sînt toți la fel, nicicum marcați de timp sau de spațiu; ei gîndesc și acționează absolut identic. Dar reacția justificată la acest gen de uniformizare conduce uneori la un univers fărîmițat, în care omul îi devine străin omului.

Refuz sau *valorificare* a timpului? Refuz sau valorificare a *compartimentelor spațiale*? *Durată lungă* sau *faze de ruptură* înscrise într-un cadru temporal mai mult sau mai puțin restrîns?

De fapt, toată lumea are dreptate. Tezele contradictorii pot fi susținute cu argumente la fel de convingătoare. Toată lumea

are cîte ceva de cîştigat, cu excepţia interpretării imaginarului, care rămîne sărăcită şi deformată. Căci, în realitate, nu ar trebui să se pună problema în termenii unei alegeri între imuabilitate şi mişcare, între uniformitate şi specificitate. În ciuda unei contradicţii aparente, pînă la urmă va trebui să se acorde acelaşi credit principiilor opuse. Astfel, *modelul purgatoriului* concordă perfect cu *spaţiul-timp arhetipal al lumii de apoi. Arhetipuri, modele* şi *manifestări specifice* nu sînt decît trei nivele ale unei singure construcţii.

Două exemple scoase din imaginarul contemporan ne vor ajuta să înţelegem mai bine problema. Pentru această scurtă demonstraţie, vom face apel la *sfîrşitul lumii* şi la *fenomenul totalitar*.

Nimic nou, totul este nou: imaginarul de-a lungul istoriei

Timpul nostru beneficiază de o gamă largă de mijloace susceptibile să distrugă lumea. Sînt tot felul de pericole (reale sau presupuse, nu contează) care joacă un rol preponderent în psihodrama contemporană. Apariţia lor poate fi datată, uneori cu o precizie extremă. Războiul nuclear cu numeroasele sale scenarii imaginare începe cu un eveniment real: bombardamentul atomic american asupra Hiroşimei pe 6 august 1945. Iminenţa unei catastrofe ecologice începe să se impună conştiinţelor începînd din 1960. În aceeaşi epocă se instalează neliniştea demografică, provocată de creşterea accelerată a populaţiei lumii (mai exact, populaţia lumii a treia, fenomen conjugat cu stagnarea sau reculul demografic al Occidentului). În 1972, Clubul de la Roma identifica, într-un faimos raport, ingredientele unui cocteil exploziv; cei cinci factori identificaţi erau alimentaţia, populaţia, producţia, resursele şi poluarea. Populaţia creştea prea repede, hrana şi materiile prime deveneau insuficiente, poluarea — imputabilă unui angrenaj productiv prost conceput — agresa din ce în ce mai violent mediul natural. Se pun în

joc, de asemenea, şi pericole cosmice, cum ar fi ciocnirea cu o cometă sau un meteorit. Afacerea dinozaurilor — dispariţia lor „bruscă" de acum 65 de milioane de ani — a survenit spre 1980 şi rămîne în continuare vedetă. Cei doi stăpîni ai Terrei, dinozaurul în trecut şi omul astăzi, vor avea poate un destin similar, acela de a domina lumea pentru a pieri stupid în culmea puterii.

Iată soluţii care par a fi de o incontestabilă modernitate. Toate ingredientele ştiinţifice, tehnologice şi politice ale epocii noastre sînt reunite aici. Nimeni nu şi-ar fi imaginat înainte de sfîrşitul secolului trecut — şi încă mai puţin în Antichitate sau în Evul Mediu — un război nuclear sau o natură degradată de poluare. Dar se imaginaseră deja alte scenarii servind aceluiaşi proiect: distrugerea lumii. Unul dintre cele mai vechi şi mai universal invocate este *Potopul*. Acest mit, în diversele sale variante, povesteşte distrugerea omenirii urmată de renaşterea sa mulţumită unui grup restrîns de supravieţuitori. Războiul nuclear este Potopul timpului nostru. Cu puţine excepţii, scenariile care îi sînt consacrate (simulări strategice, studii ştiinţifice, ficţiuni literare sau cinematografice) îl situează în perspectiva unui *sfîrşit al lumii incomplet*, ca şi Potopul. Cea mai mare parte a omenirii dispare, civilizaţia se prăbuşeşte, dar aventura umană continuă, deschizîndu-se într-un nou ciclu al istoriei. La fel, dezastrul ecologic: ar fi sfîrşitul civilizaţiei (al civilizaţiei moderne, tehnologică şi poluantă), dar nu al omului.

Aici ne aflăm în faţa unui imaginar străvechi al sfîrşiturilor lumii, care se înscrie în schema *eternei reîntoarceri* (tratată de Mircea Eliade, 1907–1986, în *Mitul eternei reîntoarceri*, 1949). Sfîrşituri şi renaşteri se succed pe parcursul unei istorii (cosmice şi umane) ciclice. Elementele constituante ale arhetipului sînt împrumutate din ciclurile cosmice şi naturale evidente: succesiunea zilelor şi a nopţilor, a fazelor Lunii, a anotimpurilor şi vegetaţiei... Potopul sau războiul nuclear apar ca simboluri secundare şi derivate în raport cu această schemă originară a lumii.

Dar simbolul arhetipal al cercului este în concurenţă cu simbolul nu mai puţin arhetipal al liniei drepte. Aceasta din urmă, aplicată mersului omenirii, poate indica fie un drum continuu, fie, dimpotrivă, un sfîrşit brutal şi definitiv. În acest din urmă caz, imaginea morţii — una dintre obsesiile permanente ale imaginarului — este proiectată asupra destinului omenirii. Moartea individuală devine moarte colectivă, extincţia speciei. Războiul nuclear poate însemna, după anumite scenarii, sfîrşitul absolut al omenirii. Fără nici o şansă de supravieţuire. Nici acestei posibilităţi nu-i lipsesc precedentele. Este suficient să se evoce Apocalipsul — apocalipsurile —, în care sfîrşitul lumii — definitiv — este orchestrat printr-o uriaşă conflagraţie. Apocalipsul religios asocia, totuşi, sfîrşitul existenţei terestre cu o nouă realitate, situată într-un univers transfigurat. Aceasta îi lipseşte foarte des Apocalipsului nuclear (sau altor apocalipsuri contemporane), caracterizînd o civilizaţie (parţial) desacralizată. Sfîrşitul, dacă este cu adevărat „total", nu pare să fie însoţit de nici o soluţie compensatoare. Este *sfîrşitul* pur şi simplu.[12]

Iată, sub aparenţe noi, structuri evident vechi. În consecinţă, nimic nu este mai justificat decît reducerea scenariilor actuale ale sfîrşiturilor lumii la formule arhetipale. Dar, de pe altă parte, istoricul are tot dreptul să scoată în evidenţă noutatea fenomenelor şi noile raporturi dintre istoria „reală" şi structurile imaginarului. Nu s-ar putea minimaliza funcţia specifică a „marilor temeri" contemporane, conexiunea lor cu politica, ştiinţa sau religia, care diferă simţitor de timpurile Potopului sau Apocalipsului cu vocaţie strict religioasă. Sfîrşitul desacralizat, angoasa tehnologică, declinul Occidentului şi ridicarea „altora" reprezintă figuri noi, cu toate că şi ele pot fi descompuse în elemente arhetipale.

În timp ce sfîrşitul lumii are o provenienţă îndepărtată, *fenomenul totalitar* pare a fi o caracteristică a secolului al XX-lea. El nu este decît vag sugerat de tiraniile tradiţionale; doar

teroarea iacobină îl anticipează prin sistemul său de „partid unic", opera sa de ideologizare și de mobilizare generală, organizarea sa „industrială" a represiunii. Experiență incompletă și efemeră față de modelul totalitar desăvîrșit al epocii noastre. Cvasiperfecțiunea totalitarismului se explică printr-o capacitate materială de organizare, de propagandă, de supraveghere și de represiune care lipsea epocilor anterioare, dar și prin afirmarea unui „imaginar totalitar" extrem de virulent. Criza secolului al XX-lea — unul dintre clivajele cele mai profunde din istoria civilizațiilor —, rateurile civilizației tehnologice, dar și potențialitățile sale reale sau presupuse s-au sublimat în idealul unei depășiri a istoriei, prin crearea unei lumi noi și a unei noi ființe umane. Fascismul, nazismul și comunismul și-au propus nu numai stăpînirea oamenilor, ca oricare tiranie banală, ci, în primul rînd, schimbarea cursului istoriei și modificarea naturii umane.

Dacă experiența totalitară aparține în mod esențial unei istorii recente, componentele sale vin de departe. Fără a avea pretenția de a face o trecere în revistă completă, să notăm rapid cîteva elemente arhetipale.

Refuzul istoriei și dorința de a-și depăși condiția par să definească reacțiile universale ale omului, care se confruntă chiar cu istoria și cu limitele condiției umane. Este un proiect ce urmărește evadarea dintr-un spațiu turbulent și imprevizibil și refugierea într-un perimetru protejat, apt să asigure armonia și fericirea. Acesta este simbolizat, la nivelul esențial, prin imagini arhetipale cum ar fi *insula* sau *caverna* (și mai esențial încă, *sînul matern*). Este visul recurent al unei *societăți închise*, de tip tribal, pentru a ne referi la teoria bine cunoscută a lui Karl Popper (1902–1994), exprimată în *Societatea deschisă și dușmanii săi* (1945). Pe plan religios, această luptă contra lumii reale și contra istoriei s-a manifestat (și continuă să se manifeste) prin ideologiile și mișcările milenariste (propovăduind instaurarea Regatului mesianic de o mie de ani). Soluți-

ile totalitare ale secolului al XX-lea — şi în special nazismul şi comunismul — sînt un fel de *milenarisme secularizate*. Şeful carismatic (Mussolini, Hitler, Lenin, Stalin, Mao ...), figură indispensabilă sistemului şi imaginarului totalitar, aparţine şi el unei linii arhetipale, personificată prin Messia sau prin Salvator (sau prin Anticrist pentru adversarii săi). Astfel se face apropierea de *sacru*, în ciuda aparenţelor laice, materialiste şi ştiinţifice, un sacru deformat şi corupt, dar nu mai puţin prezent în ideologii structurate ca adevărate religii (dihotomia dintre Bine şi Rău, triumful unui adevăr absolut, desăvîrşirea spiritului uman, armonia universală), în cultul şefului sau în ritualul ceremoniilor. Respingerea *Celuilalt* (duşmanul de clasă în sistemul comunist, fiinţa biologic impură conform doctrinei naziste) şi coeziunea unei comunităţi eliberate de elementele sale indezirabile aparţin, de asemenea, structurilor arhetipale: căutarea Unităţii şi dialectica raporturilor dintre *Noi* şi *Ceilalţi*.[13]

Construcţie nouă, materiale arhaice. Materiale arhaice, construcţie nouă. Ţesăturile evoluează continuu şi devin, în general, mai complexe pe măsură ce avansăm pe drumul istoriei, dar moleculele constituente rămîn aceleaşi. Sfîrşitul lumii este astăzi incomparabil mai diversificat şi mai sofisticat decît potopul sau incendiul universal, pentru a cita cele două soluţii tradiţionale obişnuite. Regimurile totalitare contemporane depăşesc cu mult prin complexitatea lor schema simplă a milenarismelor tradiţionale sau a utopiilor (fără a mai vorbi de simbolurile arhaice). Dar, dacă nu vrem să reţinem decît esenţa, sfîrşitul lumii rămîne întotdeauna acelaşi sfîrşit al lumii şi evadarea din istorie se inspiră din aceleaşi fantasme de la o epocă la alta.

Cuvintele din *Eclaziast*: „Nimic nou sub soare" şi „Panta rhei" (Totul curge), faimoasa expresie atribuită lui Heraclit, nu se exclud cîtuşi de puţin. Sînt cele două principii fundamentale ale Universului care lămuresc de asemenea, mai bine decît orice demonstraţie, regulile şi logica imaginarului.

Imaginar și realitate

La începutul secolului, elenistul francez Victor Bérard (1864–1931) și-a propus să urmeze drumul lui Ulise. A reperat pe malurile și insulele Mediteranei toate locurile descrise de Homer și a strîns într-un album frumos o bogată colecție de fotografii atestînd o corespondență frapantă între descrierile din poem și peisajul actual (vezi, în legătură cu aceasta, cele patru volume din *Călătoriile pe mare ale lui Ulise*,1927–1933, și suplimentul său iconografic *Pe urmele lui Ulise*, 1933). Anchetă seducătoare, dar fundamental falsă, model perfect pentru ce nu trebuie făcut cu imaginarul.

Imaginarul posedă propriile sale structuri și propriile principii de evoluție. Ar fi absurd, evident, să negăm raporturile sale cu „realitatea exterioară". Nu se vor inventa niciodată culori noi, ci doar combinații ale culorilor existente. O figură necunoscută va fi, foarte probabil, desenată plecînd de la trăsăturile bine cunoscute ale figurii umane. O utopie nu va face altceva decît să dispună altfel anumite componente ale raporturilor reale dintre oameni. Un mit istoric va pune în scenă personaje, decoruri și situații ce vor trebui să se lipească pe lumea concretă. *Materialul sensibil* manipulat de imaginar nu diferă esențial de materialul realității tangibile, dar este retopit și turnat într-o matriță specifică. Nu contează materialul, ci *structurile*, și acestea prezintă o autonomie incontestabilă. Cum să confunzi un arbore sacru cu un arbore obișnuit? Cum să confunzi caracatița terifiantă imaginată de europeni sau caracatița erotică a japonezilor cu foarte banala caracatiță „reală"? Roger Caillois (1913–1978) a demonstrat tot ceea ce le separă într-un studiu exemplar: *Caracatița. Eseu despre logica imaginarului* (1973).

În consecință, nimic nu este mai caricatural decît să vezi în imaginar o simplă travestire a realității. Cu mai mult de două mii de ani în urmă, istoricii și filozofii greci au început studierea raționalistă a miturilor. Metoda lor nu era prea sofisticată:

ei evacuau pur şi simplu fabulosul şi păstrau restul. Pentru ei, „războiul troian existase, pentru că un război n-are nimic miraculos: dacă i se ia lui Homer miraculosul, rămîne acest război".[14] Istoricii epocii noastre cad uneori în aceeaşi capcană atunci cînd încearcă să identifice faptele istorice sub spoiala legendei, fie că este vorba de războiul troian sau de fondarea Romei... O legendă poate conţine, evident, frînturi de informaţie istorică reală. Dar ea poate, de asemenea, să se hrănească exclusiv din arhetipuri. Acesta este sensul demonstraţiei lui Georges Dumézil privitoare la fondarea Romei, subiect asupra căruia vom reveni.

Să presupunem că istoricii nu vor dispune peste cîteva mii de ani decît de un corp de povestiri „nucleare" ca singură referinţă la jumătatea celui de-al XX-lea secol. Vor avea ei dreptul să deducă din această incontestabilă obsesie un cataclism real?

Pentru imaginar, punctul de plecare rămîne, pînă la urmă, secundar. Reale sau inventate, parţial inventate sau compozite, faptele şi personajele se înscriu, pînă la urmă, într-o *tipologie ideală*. Ne blocăm într-o falsă întrebare dacă vrem să interpretăm imaginarul cu orice preţ prin realitatea concretă sau să recompunem realitatea concretă plecînd de la imaginar. Între cele două registre, interdependenţele sînt numeroase şi schimburile permanente, dar este vorba de raporturi foarte fine, care se stabilesc prin intermediul „climatelor mentale", şi nu prin invazia brutală a *faptelor* în domeniul eterat al spiritului.

Se poate constata, pe de o parte, persistenţa structurilor, a temelor, a modelelor, şi pe de altă parte o reelaborare permanentă care adaptează aceste teme şi modele ritmurilor vieţii istorice, modificîndu-le, scoţîndu-le în prim-plan, sau, dimpotrivă, retrăgîndu-le de pe scenă. Există, în acelaşi timp, rezistenţa la „real" şi dialogul cu „realul".

Rezistenţa faţă de real se manifestă uneori printr-o capacitate remarcabilă de negare a evidenţelor sau de inversare a semnificaţiilor acestora, dovadă a autonomiei imaginarului şi

a durabilității modelelor sale. *Se vede în general ceea ce se dorește să se vadă și se învață ceea ce se știe deja.* Explorarea globului la începutul epocii moderne ne oferă o ilustrare frapantă. Columb, descoperitorul Americii, a ignorat superb propria sa descoperire, pentru că aceasta nu corespundea imaginii acceptate a lumii (în care nu figura continentul american). O anumită geografie imaginară transmisă din Antichitate s-a dovedit mai puternică decît faptele geografice reale. Urmînd aceeași schemă moștenită, navigatorii au căutat în van, două sau trei secole, marele continent austral, care ar fi trebuit să acopere emisfera sudică a globului. Argumentele contrare au fost transformate sistematic în argumente favorabile (fiecare insuliță descoperită devenind un segment al litoralului căutat) pentru simplul motiv că schema ideală presupunea o masă continentală australă simetrică lumii septentrionale.[15]

Scopul imaginarului nu este, totuși, să anihileze realul pentru a i se substitui. Strategiile sale urmăresc controlul lumii concrete prin adaptarea modelelor ideale inerțiilor materiei și circumstanțelor schimbătoare ale istoriei. Într-o lume reală care nu poate decît să decepționeze, imaginarul joacă un rol compensator. El acționează peste tot și oricînd, dar mai ales perioadele de criză îi amplifică manifestările, chemate să compenseze deziluziile, să facă pavăză împotriva temerilor și să inventeze soluții alternative. Sfîrșituri ale lumii, milenarisme, utopii, exacerbări ale alterităților, personaje providențiale, practici oculte și multe alte formule care aparțin unui fond cvasipermanent capătă accente acute atunci cînd oamenii sînt decepționați de istoria „reală". Astfel, imaginarul poate fi folosit ca un barometru foarte sensibil al evoluției istorice.

Globalitatea imaginarului

Imaginarul este omniprezent, am spus deja. Orice gînd, orice proiect, orice acțiune posedă o dimensiune imaginară, într-un evantai foarte larg, care se întinde de la ipoteza ce-și așteaptă

verificarea pînă la fantasmele cele mai insolite. Temele sale sînt rebele decupajelor tradiţionale: epoci istorice, civilizaţii, domenii particulare ale istoriei. Nu este vorba de a nega legitimitatea unei istorii a religiilor, unei istorii a artelor, unei istorii a literaturilor, unei istorii a ştiinţelor, unei istorii a ideilor politice... Dar, din moment ce se doreşte înţelegerea imaginarului, partajarea acestuia conform unor criterii aparţinînd altor discipline şi metodologii se traduce printr-o fragmentare dăunătoare şi metodologic defectuoasă. Imaginarul unei societăţi este global şi coerent; impulsurile sale se manifestă în toate compartimentele vieţii istorice. Aceeaşi temă se găseşte cam peste tot. Cum să limitezi, de exemplu, sacrul la sfera exclusivă a religiilor? Milenarismele şi mesianismele aparţin mai curînd domeniului religios sau celui politic? Viaţa extraterestră ar fi o speculaţie filozofică, o ipoteză ştiinţifică, un motiv literar sau cinematografic, o credinţă de tip religios? Cercetătorul imaginarului este condamnat la enciclopedism.

Istoricii au obiceiul să împartă istoria în „domenii". Dar ar trebui să se ia mai atent în considerare perspectivele istoriei, *perspectivele* sale *diverse*. Există tot atîtea istorii cîte perspective. Se poate trata istoria sub un unghi material şi economic, cum a procedat Braudel. Poate fi privită din punctul de vedere al demografiei, al mentalităţilor, al faptelor şi al structurilor politice... Fiecare perspectivă aspiră la globalitate. Fiecare este susceptibilă să structureze o istorie globală. Istoria imaginarului este una dintre aceste perspective, capabilă să ofere o viziune globalizantă asupra omului şi evoluţiei sale.

Opt structuri arhetipale

La început au fost arhetipurile. Trebuie să începem, de bună seamă, prin a le sublima esenţele. Totuşi, nimic mai delicat decît să propui un repertoriu. Desigur că substanţa arhetipală este bine fixată în spiritul uman, dar modul de conceptualizare, de disociere sau de amalgamare a elementelor sale depinde

(ca orice reconstituire istorică) de perspectiva istoricului, adică de o diversitate de opinii. Se poate diviza sau combina aproape la infinit: joc seducător, oscilînd între soluțiile sintetice și un inventar al detaliilor.

Arhetipurile identificate de Carl G. Jung s-au dovedit prea puțin convingătoare. Nu i s-ar putea accepta fără rezervă *anima*, principiu feminin prezent în inconștientul masculin (și, respectiv, *animus*, principiu masculin al inconștientului feminin). Gaston Bachelard considera cele patru elemente naturale „hormoni ai imaginației" (titlurile lucrărilor sale rezumă un întreg program: *Aerul și visele, Psihanaliza focului, Apa și visele, Pămîntul și visele repausului, Pămîntul și reveriile voinței*). Cel mai mare efort de sistematizare îi aparține, fără îndoială, lui Gilbert Durand, care împarte domeniul în două registre distincte și opuse: *regimul diurn* și *regimul nocturn* al imaginii, primul exacerbînd contradicțiile, cel de-al doilea, dimpotrivă, atenuîndu-le. Lui îi mai datorăm, de asemenea, și o distincție netă între trei concepte: *arhetipul* ca matrice universală, *simbolul*, individualizat și fluctuant, și *schema*, generalizare dinamică și afectivă a imaginii (astfel, arhetipului *cer* îi corespunde schema *ascensională* și o pleiadă de simboluri: *scară, săgeată în zbor, avion supersonic, campion la sărituri*).

Dacă am propune un „inventar" complet, ar fi de-acum un prea plin. *Insula, peștera* sau *sînul matern* sînt imagini arhetipale: le-am mai întîlnit. *Arborele* de asemenea, după cum a remarcat deja Jung. *Laptele*, pentru a-l cita pe Gilbert Durand, este un „aliment-arhetip". *Vinul*, cel puțin în anumite civilizații, ar putea aspira la același statut. Arhetipuri, desigur, *ziua* și *noaptea*, sau *ciclul lunar*, sau *negrul* și *albul*, sau *„centrul"*; schemă arhetipală *mișcarea circulară*, sau *ascensiunea* și *căderea*... Acestea sînt doar cîteva exemple extrase aleator dintr-un fond practic inepuizabil. Opera clasică a lui Gilbert Durand ne oferă cea mai bună ilustrare a unei astfel de anchete. Mai rămîne de văzut ce ar putea face un istoric din simbolul scării, din schema ascensiunii și din arhetipul ceru-

lui. Misiunea sa fiind de a analiza societăţi complexe, el lucrează cu un imaginar compozit şi sofisticat. El trebuie să urmărească modul în care arhetipurile fuzionează în *structuri dinamice* şi conexiunile dintre acestea şi celelalte structuri şi procese ale istoriei. Decît să lungim lista arhetipurilor, preferăm să procedăm la un decupaj suplu şi sintetic (mai „grosier" poate, dar mai puţin contestabil şi mai eficace). Iată deci opt *ansambluri* sau *structuri arhetipale* susceptibile, în opinia noastră, să acopere esenţialul unui imaginar aplicat evoluţiei istorice.

1. *Conştiinţa unei realităţi transcendente*: realitate invizibilă, insesizabilă, dar cu atît mai semnificativă faţă de realitatea evidentă şi tangibilă. Este domeniul *supranaturalului* şi al manifestărilor sale perceptibile care compun miraculosul. Supranaturalul poartă cel mai adesea amprenta *sacrului*. Tot acest complex defineşte o caracteristică mentală universal prezentă, *intrinsecă condiţiei umane*. Rudolf Otto (1869–1937) lega sacrul de o structură emoţională specifică: *numinosum* („numinosul"), omul conştient că este condiţionat de o forţă distinctă de voinţa sa: Atotdiferitul (*Das Heilige — Sacrul —*, 1917).

Sacrul se manifestă într-o multitudine de sisteme mitice, de la cele mai simple (totemismul, animismul, cultul strămoşilor, fetişismul) la cele mai complexe (religiile politeiste şi monoteiste). Este prezent şi în sacralizarea unei mulţimi de obiecte sau de segmente ale spaţiului („locuri sfinte" percepute ca „centre ale lumii"), în jocuri rituale etc. Conştiinţa umană se deschide astfel spre o lume de simboluri: obiecte, elemente naturale, astre, forme, culori, numere — învestite cu o semnificaţie transcendentă. Lumea concretă n-ar fi decît o aparenţă înşelătoare, ascunzînd structuri incomparabil mai profunde şi esenţiale. Efortul de a le înţelege şi, de asemenea, de a le „capta" şi a le determina să acţioneze în avantajul nostru constituie o preocupare constantă a omului.

Ce mai rămîne din această viziune arhetipală a unui univers „miraculos" în societatea tehnologică modernă, care pare a se remarca tocmai prin *demitizarea* lumii? Oare sacrul este pe cale să dispară, să abandoneze puțin cîte puțin spiritul uman? Supoziție aparent justificată prin refluxul, *relativ* de altfel, al credințelor și practicilor religioase. De fapt, setea de Absolut nu s-a diminuat. Nu există nici o pierdere de substanță, ci doar o „reînvestire", o nouă distribuire a arhetipurilor. Omul trebuie să creadă în ceva, într-o „realitate" — indiferent care — de esență superioară, singura în măsură să dea un sens lumii și condiției umane. Fenomenul nou este sfîrșitul monopolului religiilor tradiționale și *dispersarea sacrului*, chiar proliferarea formelor sale „alterate". De la o etapă la alta sau de la o ideologie la alta, știința și tehnologia, națiunea, rasa, sexul, „noua societate" și „viitorul luminos" au fost, rînd pe rînd, sacralizate. Proliferarea sectelor constituie un alt fenomen contemporan semnificativ; unele rămîn, mai mult sau mai puțin, aproape de fondul religios tradițional, în timp ce altele se strîng în jurul adevărurilor noi (exaltînd forțele psihice, conștiința planetară și cosmică propovăduită de „New Age", farfuriile zburătoare și extratereștrii...). În această privință este foarte caracteristic succesul *parapsihologiei*, care caută *în ființa umană* puteri miraculoase, rezervate pe vremuri supranaturalului. Atîta timp cît omul va rămîne om, el va continua să învestească într-o realitate transcendentă și să-și imagineze semnificații dincolo de aparențe.[16]

Sacrul se află, de asemenea, la originea promovării în imaginarul social (și în practica socială) a unei categorii de *aleși* destinați a servi ca intermediari între societatea oamenilor și lumea transcendentă. Este vorba, în primul rînd, de funcția sacerdotală și de cea regală: preoți, regi, regi-preoți sau, eventual, regi-zei. Monarhia s-a bucurat de atribute supranaturale, dintre care unele s-au menținut pînă într-o epocă relativ recentă (în Franța, pînă în secolul al XVIII-lea și chiar pînă

la începutul secolului al XIX-lea; regele era rege prin graţia lui Dumnezeu; el era *uns*; avea puteri taumaturgice).[17] De fapt, orice carieră excepţională purta amprenta sacrului. Eroii greci erau semizei. Jeanne d'Arc auzea glasuri celeste. Responsabilii moderni ai destinului naţiunilor preferă să invoce glasul istoriei, care nu este mai puţin transcendent decît vocea divină. „Desacralizarea" n-a schimbat nimic esenţial, societatea materializîndu-şi în eroii săi visele şi idealul, întotdeauna prezent, al depăşirii istoriei şi condiţiei umane. Astăzi, un conducător politic este *carismatic*, iar vedeta unui spectacol sau a unui sport — un *star*, vocabularul demonstrînd continuarea unui filon magic. Din această dialectică provine şi interpretarea curentă a istoriei, axată pe personalităţi şi acţiunea marilor oameni, marcaţi de destin; prin ei, istoria capătă un sens superior.

2. *„Dublul", moartea şi viaţa de apoi.* Această structură mentală reflectă convingerea că trupul material al fiinţei umane este dublat de un element independent şi imaterial (dublu, spirit, suflet etc.).[18] După anumite credinţe, acesta s-ar putea desprinde de corp chiar în timpul vieţii (explicaţia călătoriilor extatice, a peregrinărilor vrăjitoarelor, a licantropilor etc.); el îşi continuă oricum existenţa după moarte. Indestructibil şi nemuritor, „dublul" se instalează într-un tărîm care este fie apropiat şi deschis lumii celor vii (cultul strămoşilor la primitivi), fie, dimpotrivă, îndepărtat şi închis (Hadesul grecilor). El trăieşte viaţa diminuată a unei umbre, indiferent de meritele sau păcatele anterioare (Infernul clasic), sau, din contră, este pedepsit sau recompensat (ca în religia creştină); în acest din urmă caz i se oferă şansa comuniunii cu Dumnezeu. El poate, în sfîrşit, să rămînă „ataşat" de lumea materială, reîncarnîndu-se succesiv în învelişuri carnale dintre cele mai diferite (*reîncarnare* sau *metempsihoză*).

Migraţia „dublului" în lumea de apoi a stimulat tot felul de construcţii imaginare, ajungîndu-se uneori la „topografii" şi

„sociologii" foarte sofisticate ale Infernurilor şi Paradisurilor (vezi, în acest sens, ca modele desăvîrşite, infernul budist, cu numeroasele lui „departamente" şi cu o organizare birocratică deosebit de complexă, sau, la creştini, *Divina Commedia* a lui Dante). Între lumea celor vii şi cea a morţilor, delimitarea nu este niciodată absolută; există porţi care permit trecerea anumitor aleşi de cealaltă parte (tip de călătorie iniţiatică foarte frecventă în mitologie sau în ficţiunea literară, caracterizînd, de asemenea, extazul mistic). Dar spiritele se pot afla şi printre noi, se pot manifesta sau pot fi contactate, credinţă perpetuată din vremurile străvechi pînă la spiritismul modern.

3. *Alteritatea.* Legătura dintre Eu şi Ceilalţi, dintre Noi şi Ceilalţi se exprimă printr-un sistem complex de alterităţi. Acest joc funcţionează în toate registrele, de la diferenţa minimă pînă la *alteritatea radicală*, aceasta din urmă împingîndu-l pe Celălalt dincolo de limitele umanităţii, într-o zonă apropiată de *animalitate* sau de *divin* (fie prin deformarea unui prototip real, fie prin fabulaţie pură). Orice raport interuman şi orice discurs despre om trec inevitabil prin această grilă a imaginarului. Într-un sens mai larg, alteritatea se referă la un întreg ansamblu de diferenţe: spaţii şi peisaje diferite, fiinţe diferite, societăţi diferite, asociind astfel geografia imaginară, biologia fantastică şi utopia socială. Ultima sa consecinţă este o lume *fărîmiţată*, fascinantă şi neliniştitoare în acelaşi timp.

4. *Unitatea*. Acest arhetip încearcă să supună lumea unui principiu unificator. Omul aspiră să trăiască într-un univers omogen şi inteligibil. Religiile, gîndirea magică, filozofiile, ştiinţele, interpretările istoriei, ideologiile încearcă, fiecare în felul său, să ofere un maximum de *coerenţă* diversităţii fenomenelor. *Mitul androginului* reflectă perfect acest mod de a concepe absolutul, ilustrînd armonioasa sinteză primordială, cînd principiul masculin şi cel feminin nu erau încă separate.[19] Uni-

tatea se manifestă la toate nivelurile, atît în sens cosmic (legi care guvernează Universul, integrarea omului în Creaţie, corespondenţe între microcosm şi macrocosm), cît şi la scara comunităţilor umane, cărora o întreagă serie de mituri şi de ritualuri trebuie să le asigure coerenţa (din timpurile primitive pînă la ideologiile naţionale moderne).

5. *Actualizarea originilor*. În toate comunităţile, originile sînt puternic valorizate. Rolul *miturilor fondatoare* (sau, într-un plan mai general, al *miturilor de origine*) este să arunce o punte între trecut şi prezent, evocînd şi reactualizînd neîncetat faptele decisive care au dat naştere realităţilor prezente: originile Universului (cosmogonie) şi ale elementelor sale particulare, ale omului, ale religiilor, ale comunităţilor, ale naţiunilor şi ale statelor. Evocarea unei geneze semnifică înţelegerea esenţei şi a destinului configuraţiilor actuale. Orice grup uman se recunoaşte în miturile sale fondatoare, care-i asigură specificitatea în raport cu alţii şi îi conferă garanţia unei anumite perenităţi. Astfel, paradoxal, nimic nu este mai prezent în conştiinţa oamenilor decît originile, domeniu mitizat, ideologizat, politizat.

6. *Descifrarea viitorului*. După istoria care a fost, istoria care va fi. Imaginarul divinator cuprinde o mare varietate de metode şi de practici urmărind cunoaşterea şi controlul timpurilor ce vor să vină. Este în joc soarta particulară a fiecărui individ, dar, mai ales, destinul omului, sensul istoriei şi al lumii. Ocultismul, astrologia, profeţiile, viitorologia, teleologiile relative la univers sau la istorie (istorie ciclică sau lineară, sfîrşituri ale lumii, milenarisme, progres sau decadenţă...) reflectă, în strînsă corespondenţă cu religiile, ştiinţele şi ideologiile, o căutare obsedantă şi nicicînd satisfăcută.

7. *Evadarea*: consecinţa *refuzului condiţiei umane şi a istoriei*. Omul aspiră să se elibereze de constrîngeri, să se trans-

forme, să-şi schimbe starea în toate variantele imaginabile: ascensiune (elevaţie spirituală, cunoaştere, puteri supranaturale, sfinţenie) sau regresie (către natură), fugă înainte sau întoarcere la izvoare... Inventarea unei alte condiţii semnifică, de asemenea, abolirea istoriei reale, cu întregul său cortegiu de mizerii, şi urmărirea unei evoluţii diferite. Soluţiile sînt căutate fie prin exaltarea începuturilor (nostalgia vîrstei de aur), fie într-un viitor purificat (milenarisme religioase sau secularizate), fie dincolo de spaţiul cunoscut (insule, tărîmuri îndepărtate, planete, galaxii), fie într-un spaţiu convenţional (utopii). Refuzul se poate manifesta într-un mod pasiv (fuga din faţa istoriei), sau activ şi chiar agresiv (tentativa de a forţa destinul, de a-şi impune voinţa asupra mersului evenimentelor). Visul de evadare şi acţiunea eroică se pot de altfel combina (ca în variantele milenariste). Această luptă disperată împotriva istoriei constituie unul dintre fermenţii cei mai puternici ai istoriei înseşi.

8. *Lupta (şi complementaritatea) contrariilor.* Imaginarul este, prin excelenţă, *polarizat.* Fiecare dintre simbolurile sale posedă un corespondent antitetic: ziua şi noaptea, albul şi negrul, Binele şi Răul, Pămîntul şi Cerul, apa şi focul, spirit şi materie, sfinţenie şi bestialitate, Cristos şi Antricrist, construcţie şi distrugere, ascensiune şi cădere, progres şi decadenţă, masculin şi feminin, yin şi yang... (fiecare principiu suscitînd, la rîndul său, atitudini contradictorii de dorinţă şi de respingere). Această dispoziţie dovedeşte o tendinţă puternică de a simplifica, de a dramatiza şi de a învesti fenomenele cu un grad înalt de semnificaţie. Dialectica contrariilor este caracteristică tuturor religiilor (cu un punct extrem în maniheismul iranian) şi, în general, interpretărilor curente ale lumii, ale omului şi ale istoriei. Conflictul celor două cetăţi invocat de Sfîntul Augustin sau dialectica lui Hegel şi a lui Marx (axată exact pe lupta contrariilor) nu sînt decît avatarurile unui arhetip

deosebit de puternic. Polii opuşi pot fi sau reuniţi într-o interpretare de ansamblu — supuşi deci principiului Unităţii —, sau disociaţi în sinteze contradictorii (idealism şi materialism, clasicism şi romantism...).

Aceste mari structuri arhetipale au o semnificaţie universală. Ele scot în evidenţă o anumită fixitate structurală, deasupra decupajelor culturale şi cronologice: credinţa într-o realitate de esenţă superioară care dirijează lumea materială; speranţa în viaţa de dincolo de moarte; uimirea şi neliniştea în faţa diversităţii lumii, şi, mai ales, a Celuilalt; dorinţa de a asigura lumii şi comunităţilor un maximum de coerenţă; încercarea de a face inteligibile originile, esenţa şi sensul lumii şi al istoriei; strategii vizînd controlul destinului individual, al istoriei şi al viitorului; sau, dimpotrivă, refuzul istoriei şi tentativa de a evada pentru a se refugia într-un timp invariabil şi armonios; şi, în sfîrşit, dialectica înfruntării şi sintezei tendinţelor opuse.

Să precizăm că ne propunem să cuprindem doar *epoca istorică*. Credem că majoritatea structurilor mentale menţionate aparţin omului în general, dar ar fi inutil şi în afara discuţiei să deplasăm această dezbatere spre omul preistoric sau spre „gîndirea sălbatică" (sau — cine ştie? — spre omul „postistoric" de mîine). Există, fără nici o îndoială, diferenţe sau cel puţin deplasări ale accentului. Astfel, gîndirea sălbatică, după cum a remarcat Claude Lévi-Strauss, este refractară la istorie; în ce priveşte „refuzul istoriei", acesta i se aplică perfect, dar, evident, mai puţin bine tendinţele mentale vizînd valorizarea timpului istoric (cu excepţia *originilor*, care sînt universal invocate şi actualizate). Evoluţia cea mai caracteristică ar fi tocmai adaptarea progresivă a spiritului uman la timp şi schimbare, la o istorie fluidă şi din ce în ce mai dinamică. Dar, încă o dată, avansăm pe terenul pe care ni l-am ales în momentul depăşirii gîndirii primitive şi inserării în adevăratul timp istoric, ceea ce nu ne va împiedica să facem apropierile

necesare, mai ales cînd fondul „sălbatic" al mentalităților istorice se prezintă într-o manieră manifestă (sau este astfel interpretat de autorii cărora le consemnăm opiniile).

Trebuie, pe de altă parte, să se înțeleagă că arhetipurile sînt strîns îmbinate. Modelele circulă, se combină, se amplifică sau dispar. Un mit precum cel al *Salvatorului* — pentru a relua un exemplu deja invocat — se află în raporturi variabile cu mai multe structuri deodată. Legăturile sale cu *sacrul* sînt evidente; el apare ca un garant al *unității* sau ca un nou *fondator*; el propune uneori, ca șef milenarist sau revoluționar, o soluție de *ieșire din istorie*... Astfel, fiecare manifestare a imaginarului prezintă trăsături inconfundabile, în timp ce componentele sale aparțin unui fond comun și invariabil.

Orice act și orice lucru pot fi preluate de imaginar. Chiar și cele mai elementare, ca *hrana* și *sexul,* devin adesea receptacule privilegiate, unde se întîlnesc arhetipurile principale, mulțumită unui sistem complex (și diferit de la o civilizație la alta) de tabuuri și norme, de reprezentări și de fantasme. Poți crede că mănînci și faci dragoste în modul cel mai natural din lume, dar, de fapt, procedezi conform regulilor pe care imaginarul ni le-a întipărit profund în spirit. Pe de altă parte, conotații sexuale sînt identificabile în cele mai diferite figuri ale imaginarului (ceea ce psihanaliza ne învață de un secol). Astfel, miturile originare sau fondatoare, rememorînd nașterea universului sau a popoarelor, pot fi ușor traduse în termeni sexuali, o dată ce se vorbește despre „fecundări" și „nașteri". Imaginarul reunește compartimentele pe care abordarea rațională a avut tendința să le separe.

Gradele de credință

Mai trebuie specificate nivelurile, gradele și semnificațiile. Imaginarul nu este omogen și egal, el este variat ca și viața. Există un imaginar esențial, care vine din adîncuri. Există, de asemenea, un joc al imaginarului, un imaginar conceput și per-

ceput ca ficţiune. Totuşi, nimic nu este gratuit. Orice act corespunde unui proiect, unei aspiraţii. *Jocul* nu este pur şi simplu un joc, ci o manieră de a structura lumea, de a inventa spaţii şi reguli coerente şi încărcate de sens. El întreţine legături strînse cu sacrul (puse în evidenţă de Johan Huizinga, 1872–1945, în al său *Homo ludens*, 1938). *Sărbătoarea* sau *carnavalul* sînt receptacule ale imaginarului social într-o gamă foarte largă, în care utopia şi sacrul sînt puternic concentrate (vezi, în acest sens, cartea lui Roger Caillois, *Omul şi sacrul*, 1939). Folosirea masivă a sărbătorii de către regimurile totalitare — de la dictatura iacobină la fascism, nazism şi comunism — dovedeşte potenţialităţile sale. Ficţiunea literară, sau artistică, sau cinematografică vehiculează valori şi simboluri care vin din adîncuri (cultul vedetelor de cinema este pentru unii o obsesie, chiar o religie, după cum dovedeşte Edgar Morin: *Les Stars*, 1957).

Omul poate simula că trăieşte într-o lume imaginară şi să creadă în fantasmele sale (cel puţin în timpul unei lecturi sau al unui joc), ştiind însă că este vorba de o convenţie şi fără a-şi întrerupe legătura cu realitatea. Dar există, pe de altă parte, imaginarul în sensul tare al cuvîntului, un imaginar considerat la fel de esenţial, chiar mai esenţial decît lumea concretă: modelul cel mai evident este cel al religiilor (inclusiv religiile politice, care urmăresc transfigurarea istoriei). Chiar în acest din urmă caz, omul este, în general, capabil să disocieze cele două registre: realul şi supranaturalul, profanul şi sacrul. Vechii greci credeau în miturile lor (trimitem, în legătură cu aceasta, la cartea deja citată a lui Paul Veyne), dar ei îşi situau zeii, eroii şi timpurile mitice într-un plan diferit de viaţa lor adevărată şi de istoria lor. Psihologii ştiu că gîndirea umană nu este deosebit de coerentă. Omul poate crede în adevăruri contradictorii, precum copiii, care cred că jucăriile le-au fost aduse de Moş Crăciun, dar şi că aceleaşi jucării le-au fost aduse de părinţi.[20] Se poate trăi foarte bine — ceea ce omenirea face dintotdeauna — simultan în două planuri, al realului şi al imaginarului, într-o

lume atît prozaică, cît şi fabuloasă. Un singur lucru nu se poate face: a trăi fără imaginar, în afara imaginarului.

Difuzia fiecărei credinţe în particular şi recepţia socială sînt, totuşi, foarte diferenţiate şi variabile. Comportamentele sînt dispuse de-a lungul unei scări, de la acceptarea fără rezerve pînă la refuzul categoric, cu o mulţime de poziţii intermediare. La o extremitate, imaginarul copleşeşte realitatea exterioară. „Trăirile mitice" reflectă o structură schizoidă, adică o rupere de lumea concretă; aici contează doar adevărurile imaginarului. Este cazul marilor mistici, al profeţilor vremurilor noi, al celor contactaţi de extratereştri.[21] La cealaltă extremitate se propune demolarea imaginarului (evident, imaginarul celorlalţi). Filozofii greci ai Antichităţii au dat tonul prin încercarea lor de a demitiza miturile. Raţionalismul Epocii Luminilor a reluat operaţia pe o scară mai amplă. În cele din urmă, bătălia contra imaginarului s-a împotmolit. De două secole, miturile şi contramiturile se înfruntă. Dar cine ar putea spune unde se află *Adevărul*? Cel puţin s-a constatat că *demitizarea* duce direct la cristalizarea unor mituri noi. Un contramit nu este neapărat mai puţin mitic decît mitul contestat. Nu este mai raţional (sau mai puţin raţional) să crezi în big-bang decît în Dumnezeu. Imaginarul nu poate fi distrus, poate fi doar dislocat şi recompus sub alte forme.

A condamna imaginarul altora este o manifestare de intoleranţă. Fiecăruia — propria sa sinteză: nu există o singură culoare, ci o infinitate de nuanţe.

Imaginar şi mentalităţi

Raporturile dintre cele două concepte, *imaginar* şi *mentalităţi*, sînt strînse şi complexe. Oricum, planurile nu trebuie confundate, pentru că s-ar ajunge la o disoluţie a imaginarului într-o covîrşitoare istorie a mentalităţilor. Imperialismul mentalităţilor se hrăneşte în bună măsură dintr-o imprecizie problematică (degeaba se caută o definiţie completă şi clară în amplele articole

care le sînt consacrate în lucrările de referinţă ale lui Jacques Le Goff şi André Burguière). Se poate conveni totuşi că domeniul lor ţine mai ales de reacţiile psihologice, de atitudinile „primare" ale spiritului. Lucien Febvre punea în opoziţie „istoria mentalităţilor" şi „istoria ideilor", primele situîndu-se la un nivel mai profund al conştiinţei şi, chiar mai jos, în inconştient.

Imaginarul, chiar dacă-şi trage seva din profunzimile mentalităţilor, se distinge net prin anumite trăsături particulare. Spre deosebire de configuraţia oarecum abstractă a mentalităţilor, imaginarul presupune o întreagă colecţie de *imagini sensibile*. El se afirmă ca o *altă realitate*, îmbinată cu realitatea tangibilă, dar nu mai puţin reală decît aceasta. Mai mult, imaginarul se prezintă într-un mod mult mai elaborat, uneori chiar deosebit de sofisticat. Mituri, religii, utopii, sisteme de alteritări, ficţiuni literare, ipoteze ştiinţifice: ne găsim la un nivel mai „elevat", mai „formalizat", mai apropiat de ideologii decît de mentalităţi (ideologiile nefiind, din punctul de vedere al imaginarului, decît mitologii secularizate). Pînă la urmă, diferenţa este marcată de gradul de formalizare şi de conştientizare.

De fapt, voga mentalităţilor aparţine deja trecutului. După ce i-a favorizat expansiunea, caracterul vag al conceptului este astăzi resimţit ca un handicap. Ca instrument de lucru, pare prea puţin operant. Imaginarul, cu figurile sale conturate mult mai clar, poate oferi teme şi mijloace de investigare de o mai mare precizie şi fineţe.

Ce este un mit?

Mitul este un concept care revine adesea cînd este vorba despre imaginar. Iată un cuvînt la modă. Expansiunea sa în ultima vreme întreţine o ambiguitate în creştere. Limbajul curent şi dicţionarele vehiculează o multitudine de semnificaţii. Pînă la urmă, tot ceea ce se îndepărtează mai mult sau mai puţin de „realitate" pare susceptibil să devină „mit". Ficţiunile de tot felul, prejudecăţile, stereotipurile, deformările sau

exagerările sînt acoperite, fără prea multe scrupule, de acest concept cu vocație imperialistă.

Dar, pe de altă parte, definiții mai curînd restrictive sînt formulate de specialiștii mitologiilor „clasice". Pentru ei, domeniul este practic limitat la societățile arhaice și tradiționale; este mitul în sensul originar al cuvîntului: povestire fabuloasă, orientată esențialmente spre origini.

Cum se pot împăca interpretările extreme? Nu pot rămîne nelămurite, nici nu se poate reduce mitul exclusiv la formula sa primară. Formele și funcțiunile evoluează, în timp ce *sensibilitatea mitică* rămîne inseparabil legată de spiritualitatea umană. Concepem mitul ca pe o *construcție imaginară: povestire, reprezentare sau idee, care urmărește înțelegerea esenței fenomenelor cosmice și sociale în funcție de valorile intrinseci comunității și în scopul asigurării coeziunii acesteia.*

Povestirea ca structură formală, amprenta sacrului și intervenția forțelor supranaturale și a personajelor fabuloase (zei, eroi) sînt trăsături distincte ale mitului tradițional. Miturile moderne pot să continue același filon (vezi, de exemplu, mitul extratereștrilor sau multiplele versiuni ale Apocalipsului), dar se prezintă adesea sub forma abstractă a ideilor și a simbolurilor. *Progresul* și *națiunea* sînt incontestabil mituri, în măsura în care propun o schemă explicativă a istoriei și scot în evidență valori împărtășite în mare măsură. Retragerea (relativă) a supranaturalului lasă loc, fără nici o pierdere de substanță, științei, rațiunii, ideologiilor...

Mitul oferă o cheie permițînd accesul atît la un *sistem de interpretare*, cît și la un *cod etic* (un model de comportament). El este puternic *integrator* și *simplificator*, reducînd diversitatea și complexitatea fenomenelor la o axă privilegiată de interpretare. El introduce în universul și în viața oamenilor un principiu de ordine acordat nevoilor și idealurilor unei societăți date.

Să distingi, în cazul miturilor, între „adevăr" și „neadevăr" constituie o abordare greșită a problemei. Mitul este *structură*,

nu „materie"; el poate utiliza materiale adevărate sau fictive, sau adevărate şi fictive în acelaşi timp; important este faptul că le dispune după regulile imaginarului. O graniţă nesigură şi permeabilă îl separă de istorie; el acţionează prin selecţie şi transfigurare, prin ceea ce Marcel Détienne numea un proces „de uitare şi de memorie".[22] Se presupune că mitul reproduce o istorie adevărată, dar *adevărul său se vrea mai esenţial decît adevărul superficial al lucrurilor*. „Partea cea mai secretă a identităţii unei culturi este încredinţată mitologiei sale".[23] Nu este suficient să deformezi realitatea sau să o reconstruieşti pur şi simplu pentru a inventa un mit; trebuie să se construiască în esenţial şi într-un sens simbolic.

Funcţia sa cognitivă — căutarea adevărurilor profunde, a adevărurilor ascunse — aruncă o punte între mit şi ştiinţă. Dar diferenţele dintre cele două strategii de interogare a lumii nu sînt mai puţin marcate. Abordarea mitică este intuitivă, „poetică", în timp ce ştiinţa acţionează prin inducţie şi experimentare. Prin viziunea lor globalizantă, mitologiile se înrudesc mai curînd cu sistemele filozofice şi cu ideologiile. Există însă, fără nici o îndoială, un fundament mitic al demersului ştiinţific. Chiar experimentarea cea mai pragmatică este orientată de un sistem de valori şi de un anumit mod de percepere a lumii; ea este deci dependentă de o tendinţă mitică. Cu cît mai mult se caută răspunsurile la problemele-cheie ale naturii şi existenţei, cu atît ne apropiem mai mult de perspectiva proprie mitologiilor.

Sursele (I): domeniul scrisului

„Istoria se face cu documente": sînt primele cuvinte din manualul, faimos în timpul său, al lui Charles Langlois şi Charles Seignobos (*Introducere în studiile istorice*, 1898).[24] Cine ar putea nega o astfel de evidenţă metodologică? Dar ce este un document? Pentru generaţia lui Langlois şi Seignobos, conceptul de sursă se identifica (sau aproape) cu documentul scris, dar nu cu orice document scris, ci cu acela care „izvora" direct

dintr-un anume fapt istoric. Metodologia critică modernă este construită pe *refuzul imaginarului*, misiunea istoricilor fiind de a reconstitui faptele cît mai fidel posibil. Această tentativă de demitificare a istoriei a avut partea ei bună. A separat cel puțin lucrurile. A marcat cel puțin distincția dintre cele două registre: *concretul* și *imaginarul*. Dar marginalizarea acestuia din urmă n-a fost deloc justificată; absența sa nu putea decît să sărăcească istoria și să falsifice raționamentele. Faptul că fondarea Romei nu corespunde cu legenda sa este un punct de vedere împărtășit de majoritatea istoricilor. Dar acest lucru nu înseamnă că legenda ar avea o semnificație mai mică decît fondarea reală. Ea a marcat profund conștiința istorică a romanilor și cultura istorică a Occidentului. Oare originile *istorice* ale marilor religii sînt mai semnificative decît substanța lor mistică? Omul se hrănește cu mituri așa cum se hrănește cu pîine și apă. Nu se poate concepe o istorie fără mituri pentru că singura istorie pe care o cunoaștem, cea a oamenilor, este puternic marcată de forțele imaginarului. O structură imaginară care acționează de-a lungul secolelor și al mileniilor poate fi mult mai esențială decît orice fapt istoric.

Concepută pentru a lămuri evenimentele concrete, metodologia clasică a trebuit să fie lărgită și ameliorată pentru a se acorda cu noile piste urmărite de istoric. În timpul lui Langlois și Seignobos, conceptul-cheie al istoriei era *documentul*; astăzi, este *problema*. Nu documentul este cel care canalizează ancheta, ci problema care se pune. Fiecare tip de anchetă dispune de sursele sale privilegiate și de metode specifice. Istoria imaginarului de asemenea. Ea se poate lansa într-o mulțime de anchete fără a recurge cîtuși de puțin la documentele tradiționale, clasate în arhive. Ea le poate ignora deliberat; ea poate, de asemenea, să le utilizeze; ea trebuie uneori să le utilizeze. Nici un document nu este univoc; oricare poate fi citit în mai multe moduri. Istoria imaginarului presupune, printre altele, un nou mod de a citi documentele considerate pe vremuri epuizate, pentru că nu li se cerea decît un singur tip de informație.

Ca să spunem adevărul, chiar conceptul de *sursă* este discutabil. Cuvîntul exprimă deja o iluzie: cea a unui raport direct şi a unei corespondenţe perfecte între *fapt* şi *reprezentarea* sa. Or, ca reprezentare, condiţia sursei este apropiată de cea a imaginii; nu este vorba de obiect, ci de conştiinţa obiectului. Documentul nu poate „ţîşni", asemenea unui izvor, dintr-un anume fapt istoric. El este *mediatizat*, el trece printr-o conştiinţă, printr-o grilă mentală şi ideologică. Această grilă se interpune inevitabil între fapte şi „materializarea" lor prin scris. Istoricul imaginarului are deci dreptul de a relua dosarele vechi. Chiar şi în cea mai seacă mărturie el va descoperi amprenta lăsată de o anume viziune a lumii.

Nu este mai puţin adevărat că alte categorii de surse, mai curînd neglijate de istorici (cel puţin pînă într-o perioadă recentă), îi sînt mai apropiate şi, în general, mai utile. Pentru a rămîne în domeniul scrisului, este vorba, în primul rînd, de *textele literare.*

Pentru o istoriografie preocupată de *fapte*, iată surse puţin recomandabile; prin înalta lor concentrare de imaginar, ele riscau să bruieze singura istorie care conta, cea a evenimentelor *reale.* Este exact ceea ce le face interesante pentru istoricul imaginarului. Acesta parcurge uneori acelaşi drum ca specialistul în literatură. Perspectiva sa este, totuşi, diferită. Chiar în variantele sale cele mai sociologizate, istoria literară nu poate dispreţui o anumită selectare de ordin estetic. Din punctul de vedere al istoricului imaginarului, excelenţa literară contează prea puţin; ea este oricum mai puţin instructivă decît reprezentativitatea. Şi, cum mediocritatea este mai reprezentativă decît geniul, el trebuie să se resemneze să parcurgă o lungă serie de lucrări de calitate îndoielnică. Aceasta nu vrea să spună că o capodoperă s-ar găsi în afara imaginarului colectiv; nici un creator nu depăşeşte limitele timpului său — închisoare mentală în care sîntem toţi prizonieri; el nu face decît să exprime cu mai multă vigoare şi personalitate gîndurile şi visele contemporanilor săi. În orice caz, manifestările literare „medii", extrăgîndu-şi substanţa dintr-un fond comun de sentimente şi de

cunoaştere, şi destinate unui public numeros şi divers, constituie un teritoriu deosebit de favorabil vînătorii de fantasme. Cu avantajul suplimentar că aceste produse mai puţin „individualizate" pot fi mai uşor integrate în *serii*, condiţie necesară dacă se doreşte urmărirea sistematică a unei anumite teme.

De o utilitate particulară se dovedeşte literatura aşa-zis „populară" (incluzînd printre producţiile sale romanele populare din Evul Mediu sau din epoca modernă şi contemporană), care este de fapt o literatură destinată tuturor, depozitară a unor fantasme larg împărtăşite. Trebuie menţionată în mod special faimoasa *Bibliothèque bleue* din Troyes, care grupează de-a lungul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea lucrări de ficţiune, almanahuri, texte practice etc., colecţie pe care istoriografia franceză a folosit-o pentru a defini mai bine orizontul cultural, credinţele şi mentalităţile mai multor generaţii de francezi.[25] În secolul al XIX-lea, marea fabrică de vise a fost romanul-foileton (apropiat prin structura şi funcţia sa de foiletonul televizat de astăzi). În secolul al XX-lea au fost literatura poliţistă şi science-fiction, două genuri foarte marginalizate de istoricii literari, dar care prezintă acelaşi avantaj: acela de a oferi o doză concentrată de imaginar. Nu mai puţin semnificativă pentru proiectul global al unei societăţi este literatura destinată copiilor, sursă ignorată pînă acum. Misiunea istoricului nu este să se ocupe doar de fenomenul literar în sine; el cercetează o temă anumită şi trebuie să o facă pe o gamă cît mai mare posibil de producţii literare.

Printre genurile deosebit de reprezentative, mai trebuie citată *utopia*, receptacol privilegiat al proiectelor alternative, sursă indispensabilă a imaginarului politic şi social. *Relatările de călătorie* se dovedesc, la rîndul lor, a fi foarte utile, mai ales la capitolul alterităţilor. Disocierea între călătoriile *reale* şi *fictive* este mai puţin esenţială pentru istoricul imaginarului; în ambele cazuri se manifestă aceleaşi structuri mentale şi aceeaşi logică a alterităţii.

Sursele (II): universul imaginilor

Etimologic, *imaginar* derivă din *imagine*, şi chiar dacă domeniul nu se reduce doar la registrul reprezentărilor sensibile, acestea constituie o armatură indispensabilă. Iată o altă categorie de surse care-l interesa puţin pe istoricul *faptelor*. Acesta încerca cel mult să izoleze latura pozitivă a imageriei, reflectarea în imagine a anumitor segmente ale „realităţii". De fapt, chiar asimilînd elemente „reale", lumea imaginilor aparţine de drept imaginarului.

Cum să interpretezi, de exemplu, faimoasa ceramică grecească ornamentată cu figuri? Să fie oare reflectarea vieţii „reale" sau a unui discurs mitologic? Anumite scene pot servi unei istorii „pozitive", dar structura globală este evident cea a imaginarului. Gesturile cotidiene ale oamenilor sînt „contrabalansate" de prezenţa eroilor şi zeilor. Peisajul citadin, activităţile politice, războiul — elemente esenţiale ale civilizaţiei greceşti — lipsesc cu desăvîrşire.[26] Această dispoziţie luminează logica proprie a imaginarului: elemente reale şi fictive amestecate şi turnate într-un mulaj specific.

Istoricul de astăzi este mult mai sensibil la imagine decît confratele său din 1900. Chiar dacă lucrează cu trecutul, el trăieşte în prezent, un prezent care semnifică din ce în ce mai mult un univers de imagini. Cinematograful, televiziunea, publicitatea, benzile desenate se extind în detrimentul *scrisului*. Dominaţia, relativă de altfel, a acestuia din urmă, consecinţă a tiparului şi a alfabetizării, să fie oare o simplă paranteză între civilizaţia tradiţională şi o civilizaţie „postmodernă", atrasă mai curînd de imagine decît de scris? Devenită sursă curentă a istoriei în general, imaginea este cu atît mai elocventă pentru istoricul imaginarului.

Domeniul său — mai amplu şi mai diversificat decît scrisul — adună reprezentări mergînd de la picturile rupestre pînă la fotografie sau la cinema, de la ceramica antică sau de la miniaturile manuscriselor medievale la banda desenată, de la marea

pictură la ilustrațiile din cărți și ziare, de la statuetele de Tanagra la marile ansambluri monumentale... La fel ca în cazul textelor literare, produsele ordinare, de serie se pot dovedi mai interesante decît creațiile artistice ieșite din comun.

Se pune, de asemenea, problema metodei. Interpretare „liberă" sau *semiologie a imaginii*? Aceasta din urmă își propune să decodeze mesajele într-o manieră sistematică și riguroasă (ceea ce este de asemenea valabil pentru textele literare). Anumite reprezentări-tip invită în mod special la un demers de acest fel. O scenă atît de des reprezentată cum este *crucificarea* oferă o structură fixă și schimbătoare în același timp, care poate fi descompusă și analizată în funcție de elementele sale și de dinamica lor. Cercetări de acest tip au fost consacrate catapetesmelor sau monumentelor funerare, sau, în registrul laic, reprezentărilor Mariannei, simbolul Republicii.[27]

Pe de altă parte — și pentru acest punct anticipăm anumite considerații din capitolele următoare despre imaginarul științific în general și imaginarul istoric în particular —, nu trebuie absolutizată metoda, nici o metodă. Ar fi iluzoriu să credem că o „metodă bună" duce automat la un „rezultat bun". Istoricul se află singur în fața surselor sale. El contează, el stabilește regulile jocului. Concluzia anchetei depinde mai puțin de metoda invocată decît de abilitatea sa, de orizontul său cultural, de ideologia sa. Aceeași metodă poate duce la mai multe soluții, inclusiv la concluzii contradictorii.

O altă iluzie privește presupusul realism al anumitor categorii de imagini. Nu există imagine realistă, după cum nu există, în general, o artă realistă sau o literatură realistă (chiar dacă ne-am obișnuit să utilizăm acest concept). Există doar imagini și texte literare care par să fie realiste, ceea ce este cu totul altceva. Grila imaginarului se interpune între lumea concretă și lumea pînă la urmă fictivă a imaginii sau a discursului.[28]

Și atunci, oare, „realitatea" ar fi întotdeauna acoperită de imaginar? Imaginile martor n-ar fi decît aparențe înșelătoare? Cum

să interpretezi în acest caz *filmul documentar*? Iată o problemă de actualitate şi, în plus, de o incontestabilă semnificaţie teoretică: raportul dintre cinema şi imaginar.[29] Arta cinematografică este destinată să încarneze fantasmele şi să le împrumute aparenţa vieţii reale; nimeni nu neagă această funcţie a celei mai mari uzine de vise a lumii contemporane. Dar aceeaşi artă este concepută, în acelaşi timp, şi în scopul *copierii* realităţii, înregistrării imaginilor şi evenimentelor istoriei. Prima sa misiune califică cinematograful ca pe una dintre sursele privilegiate ale imaginarului secolului al XX-lea, cea de-a doua, dimpotrivă, face din el un martor incoruptibil al adevărului. La o extremă, dinozaurii, extratereştrii şi vampirii, la cealaltă, oamenii reali şi viaţa lor autentică (cu evidentele nuanţe intermediare).

De la naştere, cinematograful documentar a fost considerat instrumentul ideal susceptibil să „capteze" istoria. Unul dintre primii săi teoreticieni, Boleslaw Matuszewski, vorbea deja, în 1898, despre *o nouă sursă a istoriei*, şi nu de una oarecare, ci de un „martor ocular veridic şi infailibil".[30] Ce ar fi mai veridic într-adevăr, şi mai infailibil decît un fapt *real filmat*? A fost nevoie de ceva timp pentru a se observa că documentul cinematografic sau televizat este şi el supus regulilor generale ale imaginarului, în acest caz anume un imaginar foarte ideologizat şi politizat. Cu o circumstanţă agravantă: aceea că prezintă un înalt grad de credibilitate, ca reflectare irefutabilă a „realităţii". Dispunînd de această preţioasă calitate, documentarul a devenit cel mai bun aliat al ideologiilor, şi mai ales al propagandei totalitare, nazistă sau comunistă. Ce este oare mai perfid decît să ilustrezi miturile cu un material incontestabil adevărat? Aceeaşi regulă acţionează de altfel — într-o manieră mai puţin brutală şi mai difuză — în sistemele democratice. Marea performanţă în materie a fost transmiterea în direct a Revoluţiei române din decembrie 1989: întreaga planetă a fost păcălită prin manipulare, căci ceea ce se vedea era, evident, adevărat. Filmul documentar reliefează în forţă regulile şi posibilităţile imaginarului, pentru că per-

mite construirea, chiar cu elemente adevărate, a unei realităţi diferite. El constituie — ca şi filmul de ficţiune, bineînţeles — una dintre sursele cele mai preţioase de care dispune istoricul pentru a înţelege miturile cele mai active ale epocii noastre.

Orice structură plastică este purtătoare de mesaje. Place des Vosges din Paris, amenajată pe la 1610, îi vesteşte deja — prin ordinea sa fără cusur — pe Descartes şi Newton. Nimic nu este mai cartezian decît o grădină franţuzească din secolul al XVII-lea. Concurenţa între grădina „franţuzească" şi grădina englezească, între o natură geometrizată, aproape abstractă, şi un peisaj care se vrea reflectarea naturii, rezumă cele două mari axe ale filozofiei şi imaginarului Epocii Luminilor. Chiar înainte de Revoluţia din 1789 se porneşte peste tot în Franţa o bătălie pentru domesticirea naturii şi reinventarea peisajului.[31] Semne premergătoare marii voinţe transformatoare încorporate în epopeea revoluţionară.

Peisajul, arhitectura, urbanismul reprezintă surse istorice nu în mai mică măsură decît documentele din arhive. A descifra mesajele înscrise în piatra unei catedrale se poate dovedi mai fructuos pentru imaginarul medieval decît indiferent care alt demers. Un raport subtil, dar cît se poate de real, leagă arhitectura de ideologii, de imaginarul social şi politic, de o anumită viziune a lumii. Nazismul şi comunismul au alimentat o întreagă dezbatere asupra arhitecturii totalitare; o problemă similară se pune în toate cazurile, fie că este vorba de arhitectura greacă, de oraşul medieval, de baroc...[32] Nimic nu este mai stimulant, într-adevăr, pentru studiul imaginarului decît o simplă plimbare pe străzi. Sursele „de piatră" pot oferi ele însele o perspectivă asupra istoriei în care nimic esenţial n-ar fi pierdut, chiar în absenţa completă a altor documente. Statuarul completează informaţia printr-o tuşă mai concretă: personajele şi simbolurile figurate, maniera în care sînt reprezentate, absenţele, de asemenea, constituie o remarcabilă introducere în mitologia politică, istorică şi culturală.

Se poate evident trata imaginarul pornind exclusiv de la imagini, chiar de la o singură categorie de imagini. Cinematograful sau benzile desenate[33] ar fi de-ajuns pentru a schiţa tabloul ideologic şi mental al acestui sfîrşit al secolului al XX-lea.

Imaginea mai are şi meritul de a dezvălui ceea ce societatea ascunde sau acel lucru de care nu este încă complet conştientă. Ea face mai sensibile anumite simptome care pot servi la formularea unui diagnostic social. Ce este aparent mai stabil decît societatea europeană din 1900? Dar în acest climat mai curînd optimist de Belle Époque, mulţi ani înainte de Marele război şi de seria de revoluţii care vor bulversa secolul, arta începe să se descompună, să se autodistrugă, pentru a se reface pe alte baze. Fauvism, cubism, expresionism, futurism, artă abstractă se succed într-un ritm vertiginos (de-a lungul unei decade, din 1905 pînă în 1914). Niciodată istoria artei n-a suferit o ruptură atît de radicală, o asemenea voinţă de a pune totul sub semnul întrebării, o diversitate aşa de derutantă, o astfel de dinamică a schimbării. Cine s-ar fi gîndit pe atunci că acest sfîrşit simbolic al lumii imaginat de artişti se va materializa într-un sfîrşit al lumii mult mai concret? Revoluţionară înaintea revoluţiilor, mişcarea artistică nu făcea decît să prefigureze seismele istorice care aveau să vină.[34]

Paradoxal, revoluţiile sînt cele care produc forme de artă foarte conformiste! Revoluţia franceză s-a exteriorizat printr-un curent artistic de un clasicism frapant. În marile sale pînze istorice şi simbolice, David alinia vremurile sale la Antichitatea romană. La fel, Revoluţia rusă, după cîţiva ani de efervescenţă, a sfîrşit prin a impune — în artă, ca şi în literatură — un „realism" (numit „realism socialist") de o platitudine perfectă, adoptat ulterior de toate celelalte regimuri comuniste. Fascismul şi nazismul au aspirat, de asemenea, să schimbe lumea, dar realizările lor artistice au fost nu mai puţin conformiste decît cele ale rivalilor lor bolşevici. Căutarea unui anume clasicism este frapantă în toate producţiile lor, inclusiv în arhitectura totalitară, formele revoluţionare rămînînd apanajul Occidentului burghez![35]

Factura net antirevoluționară a artei revoluționare merită un moment de reflecție. Este un paradox care dovedește încă o dată interesul imaginarului pentru înțelegerea istoriei în general. Privit sub acest unghi, fenomenul revoluționar apare mai curînd ca o reîntoarcere la izvoare (spre o epocă necoruptă încă) decît ca un salt spre viitor. Refuzul istoriei, refuzul modernității — niciodată proclamate, ci dimpotrivă! — sînt dezvăluite prin intermediul artei. Modelelor istorice invocate (Roma republicană și Sparta la francezii anilor 1789 și 1793) li se adaugă latura utopică a proiectului revoluționar. *Utopie* înseamnă o *structură fixă*, impusă o dată pentru totdeauna, rigiditatea sa contrastînd net cu fluiditatea reală a fazelor revoluționare. Proiectul ideal, conservator prin excelență, se exprimă printr-un limbaj de o mare claritate: figurativ, anecdotic, simbolic. De îndată ce se operează răsturnarea, nu mai este cazul să se destructureze lumea, ci să i se împrumute, dimpotrivă, structuri ferme, simple și eficace.

Sursele (III): istoria orală

Un al treilea grup important de mărturii este format de tradiția orală. Mituri, legende, amintiri istorice, credințe, superstiții, transmise de-a lungul secolelor, ajung din urmă un întreg „folclor" contemporan, în care proliferează fantasmele și zvonurile. Acest folclor are, între altele, meritul de a dovedi că domeniul imaginarului nu este mai restrîns în societățile tehnologice decît în societățile tradiționale.

Ca și imaginile, informația orală, considerată mult timp indispensabilă — istoria începe cu „ancheta" pe care Herodot a extras-o în primul rînd din memoria contemporanilor săi —, a cunoscut un reflux pe măsură ce se accentua influența scrisului. Istoriografia critică de la sfîrșitul secolului al XIX-lea a sfîrșit prin a o discredita complet. Ea rămînea rezervată societăților fără scriere (deci fără istorie), studiate de etnologi. Dimpotrivă, exigențele actuale ale istoriei globale, asociate noilor calități ale comunicației orale (de la discursul televizat la foarte banala,

dar indispensabila, conversaţie telefonică), au reabilitat această sursă tradiţională.

Istoria orală plecată din Statele Unite şi în mare expansiune în ultimele decenii, se ocupă de un trecut apropiat, reconstituit mulţumită amintirilor martorilor. Pe de altă parte, o *tradiţie orală*, venind de departe, întinsă de-a lungul mai multor secole, este utilizată pentru a descifra istoria popoarelor (cum ar fi cele din Africa neagră) considerate mai înainte „fără istorie", fiind lipsite de înregistrări scrise. În ambele cazuri, majoritatea istoricilor caută căi de acces spre o istorie „adevărată". Dificultatea — cu atît mai mare cînd este vorba de un „lanţ" de informaţii întins pe mai multe generaţii — provine din faptul că istoria „adevărată" este mai mult sau mai puţin, dar inevitabil, bruiată de imaginar; ea poate fi chiar complet înlăturată în favoarea unui imaginar covîrşitor. Constatare ce nu afectează deloc utilitatea metodei, dar care trebuie să atragă atenţia asupra unei interpretări prea pozitive a acestei categorii de documente. Este necesară o analiză subtilă pentru a identifica originea şi funcţionalitatea elementelor constituente ale unei tradiţii.

Astfel, nu ne-am putea îndoi de valoarea poemelor homerice ca surse ale istoriei. Dar surse în raport cu ce? Ar fi iluzoriu să căutăm un „adevăr istoric" (cu excepţia cîtorva amintiri vagi) în descrierea legendarului „război troian" (care, de fapt, pentru a-l parafraza pe Giraudoux, n-a avut niciodată loc). Ca surse, aceste poeme aparţin epocii în care au fost compuse, adică mai multe sècole după evenimentele pe care ar trebui să le reconstituie; ele „ar reflecta" fie lumea greacă a secolului al VIII-lea, fie, după interpretarea lui Moses I. Finley, cea a secolelor al X-lea şi al IX-lea.[36] Dar chiar pentru aceste epoci, imaginarul este cel care, mai curînd decît istoria concretă, poate obţine cel mai mare beneficiu; istoria „reală" este oricum filtrată şi transfigurată de imaginar. Tot ceea ce se poate afla despre societate, despre economie, despre moravuri trebuie decantat dintr-un conglomerat de elemente reale şi fictive, de istorie şi

contemporaneitate, de arhetipuri şi inovaţii. Acest ansamblu nu reprezintă *lumea*, ci o *imagine a lumii*.

Pentru a pătrunde în inima imaginarului este indispensabilă examinarea miturilor. Prin intermediul acestora se exprimă esenţialul unei istorii, unei civilizaţii, unui sistem de gîndire. Dificultatea stă în ambiguitatea mitologiei, domeniu prezentînd, cel puţin în culturile tradiţionale, structuri deschise, fluide, încărcate de o multitudine de semnificaţii. Ceea ce explică gama inepuizabilă a interpretărilor.[37] Cine vrea să pună întrebări simple pentru a obţine răspunsuri univoce ar face mai bine să evite terenul mitologic!

Asupra acestui punct, referinţa aproape obligatorie rămîne studiul lui Georges Dumézil pe tema „ideologiei tripartite a indo-europenilor"; acesta a resuscitat, pornind din zorii civilizaţiei, o structură extrem de rezistentă a imaginarului, fondată pe prezenţa distinctă şi complementară a trei funcţii: Suveranitate, Forţă războinică şi Fecunditate. Aceste principii au fost dezvoltate şi reinterpretate de diverşi membri ai grupului indo-european. Indienii le-au plasat într-o perspectivă cosmică, în timp ce romanii au „istorizat" datele mitice. Iată cheia enigmei timpurilor legendare ale Romei, proiectate prin povestirea lui Titus Livius în conştiinţa universală. Acolo unde s-a crezut într-o simplă deformare a istoriei autentice, nu există decît avataruri ale unei structuri mitice originare (care a putut îngloba, neîndoielnic, anumite elemente reale).[38]

Teză seducătoare, dar, ca orice interpretare istorică, acceptată de unii şi respinsă de alţii. Unii istorici s-au pronunţat şi se pronunţă în continuare în favoarea istoricităţii esenţiale a tradiţiei (confirmată, în opinia lor, de cele mai recente descoperiri arheologice). Romulus ar fi un personaj oarecum „real", şi o cotitură decisivă în evoluţia oraşului, dacă nu chiar fondarea propriu-zisă, s-ar fi produs pe la mijlocul secolului al VIII-lea î.C.[39] Chiar în acest caz, imaginarul rămîne întreg. Nu faptele, reale sau fictive, contează, ci sensul care le este atribuit. Şi acest sens, simbolic şi transcendent, le înscrie într-o schemă mitică.

Imaginea, tradiţia orală şi *textul literar* se impun ca cele trei axe privilegiate ale cercetării. Dar, fiind vorba de o istorie cu vocaţie globală, orice sursă poate deveni interesantă. *Mitologia politică* cere, evident, o analiză a *discursului politic. Imaginarul ştiinţific* presupune o nouă lectură a *lucrărilor ştiinţifice* şi de *vulgarizare* şi chiar cercetări asupra biografiei savanţilor în scopul definirii raporturilor dintre operă şi formaţia intelectuală, legăturile ideologice, convingerile religioase şi politice... Chiar şi *istoriografia*, dacă nu le e cu supărare istoricilor — foarte sensibili la ademenirile imaginarului, în ciuda pretenţiilor lor de obiectivitate —, prezintă toate argumentele unei *mitologii istoriografice* sau, în planul mai amplu al conştiinţei sociale, ale unui *imaginar istoric* care deţine un loc foarte important în viaţa oricărei comunităţi, naţiune sau stat.

Dar, mai ales, este indispensabilă interogarea combinată a mai multor surse aparţinînd tuturor categoriilor capabile să ajute derularea anchetei. Nu există propriu-zis un imaginar pur artistic, literar, mitologic, religios, ştiinţific, politic sau istoric, ci impulsuri ale imaginarului colectiv care trebuie căutate în toate compartimentele vieţii şi gîndirii.

Note

1. Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957, pp. 255–257 („Limbajul revoluţionar propriu-zis nu poate fi un limbaj mitic"; „Burghezia se ascunde ca burghezie şi prin chiar acest fapt produce mitul; revoluţia se afişează ca revoluţie şi prin chiar acest fapt abolește mitul").

2. Évelyne Patlagean, „L'histoire de l'imaginaire", în *La Nouvelle Histoire*, sub direcţia lui Jacques Le Goff, Roger Chartier şi Jacques Revel, Éditions Retz, Paris, 1978, pp. 249–269.

3. *Dictionnaire des sciences historiques*, publicat sub direcţia lui André Burguière, PUF, Paris, 1986. Aici se află un articol lung despre *Mentalităţi* (*Mentalités*, pp. 450–456), semnat de Jacques Revel, şi un alt articol, de Roger Chartier, referitor la *Imagini* (*Images*, pp. 345–347)..., dar nu se face trecerea de la imagini la imaginar!

4. Activităţile acestor centre sînt detaliate într-un *Bulletin de liaison des Centres de Recherches sur l'Imaginaire*, editat începînd din 1993 de Asociaţia pentru cercetarea imaginii de la Universitatea din Dijon (responsabil Jean-Jacques Wunenburger).

5. Évelyne Patlagean, *op. cit.*, p. 249.

6. Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1985, pp. I–II.

7. Jean-Jacques Wunenburger, *L'Imagination*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1991, p. 3.

8. Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 421 şi 424.

9. Vezi, în legătură cu acest subiect, una dintre ultimele lucrări ale lui Gilbert Durand: *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Hatier, Paris, 1994. De data aceasta, efortul de adaptare a structurilor arhetipale contextului istoric este de netăgăduit, dar tipul de discurs rămîne prea rigid pentru ca un „adevărat" istoric să se recunoască!

10. Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. VI.

11. Alain Corbin, *op. cit.*, p. 321.

12. Pentru gama soluţiilor apocaliptice, am urmărit îndeaproape argumentaţia din propria noastră lucrare: *Sfîrşitul lumii. O istorie fără sfîrşit*.

13. Pentru abordarea pe care o propunem asupra fenomenului totalitar, vezi mai ales Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis* (*Societatea deschisă şi duşmanii săi*), Seuil, Paris, 1979, şi consideraţiile noastre dezvoltate în *Mitologia ştiinţifică a comunismului*.

14. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Seuil, Paris, 1983, p. 70.

15. Pentru schemele imaginare ale lumii şi impactul lor în epoca Marilor Descoperiri, vezi W. G. L. Randles. *De la Terre plate au globe terrestre*, Cahiers des Annales, 38, Paris, 1980.

16. O bună sinteză asupra acestui subiect la Jean-Jacques Wunenburger, *Le Sacré*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1981.

17. Această ultimă problemă, magistral tratată de Marc Bloch, într-o carte clasică, *Les Rois thaumaturges*, A. Colin, Paris, 1924.

18. O interpretare originală şi stimulantă a dublului la Claude Lecouteux, *Fées, sorcières et loup-garous au Moyen Âge. Histoire du double*, Imago, Paris, 1992.

19. Vezi în legătură cu aceasta Mircea Eliade. *Méphistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, Paris, 1962.

20. Paul Veyne, *op. cit.*, pp. 28–38 şi nota 33, pp. 144–145.

21. O interpretare a mitologiilor contemporane este încercată de Bertrand Méheust: „Les Occidentaux du XX^e siècle ont-ils cru à leurs mythes?", în *Communications*, 52, 1990 (volum sub direcţia lui Véronique Campion-Vincent şi Jean-Bruno Renard), pp. 337–356. Méheust merge mai departe decît Paul Veyne, insistînd mai ales asupra „trăirilor mitice", adică asupra unui imaginar asumat pe deplin.

22. Marcel Détienne, *L'Invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1981, pp. 48–49. Despre mit în general vezi şi Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963.

23. Marcel Détienne, „Mythologies", în *Dictionnaire des sciences historiques*, ed. André Burguière, p. 486.

24. Charles Langlois şi Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Hachette, Paris, 1898, p. 1.

25. Pentru acest subiect vezi lucrarea lui Robert Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, Stock, Paris, 1964, şi, de asemenea, Geneviève Bollème, *La Bibliothèque bleue. La littérature populaire en France du XV^e au XIX^e siècle*, Julliard, Paris, 1971. Se mai poate consulta şi un *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes*, redactat de Alfred Morin, Droz, Geneva, 1974.

26. François Lissarrague şi Alain Schnapp, „Imagerie des Grecs ou Grèce des imagiers?", în *Le Temps de la réflexion*, II, Gallimard, 1981, pp. 282–284.

27. Pentru metodologia imaginii şi abordarea semiologică în particular, trimitem la culegerile *Iconographie et histoire des mentalités* şi *Les Historiens et les sources iconographiques*, CNRS, Paris, 1979 şi 1981. Pentru subiectul specific pe care l-am evocat, articolul lui G. Mounin, „Les représentations de la crucifixion", în prima dintre aceste culegeri, pp. 33–37.

28. Pentru deformaţiile inerente imaginii, vezi consideraţiile lui Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1975 (mai ales capitolul „Critica dell'Iconismo", pp. 256–284).

29. Marc Ferro, *Cinéma et histoire*, Denoël, Paris, 1977.

30. Karsten Fledelius, „Film and History — An Introduction to the Theme", în *Rapports du XVI^e Congrès international des Sciences historiques*, vol. I, Stuttgart, 1985, secţia „Film şi Istorie", p. 180.

31. Pentru raportul peisaj-imaginar-istorie, se poate consulta culegerea *Composer le paysage. Constructions et crises de l'espace (1789–1992)*, sub direcția lui Odile Marcel, Éditions Champ Vallon, Seyssel, 1989.

32. Pentru conexiunile arhitectură / urbanism-ideologii-mentalități, trei cărți esențiale: Lewis Mumford, *The City in History*, 1961, traducere franceză *La Cité à travers l'histoire*, Seuil, Paris, 1964; Karl Gruber, *Die Gestalt der deutschen Stadt*, Callwey, München, 1952, traducere franceză de Jacques Dewitte, *Forme et caractère de la ville allemande*, Éditions des Archives d'Architecture Moderne, Bruxelles, 1985; Wolfgang Braunfels, *Abendländische Stadtbaukunst. Herrschaftsform und Baugestalt*, Verlag Dumont, Köln, 1976. Pericolul metodologic ar fi să se racordeze *prea direct* forma arhitecturală la un anumit conținut ideologic și politic. Nu trebuie să se caute „o corelare absolută și garantată între formă și conținut, arhitectură și regim politic" (Jacques Dewitte, „Architecture monumentale et régime démocratique", în *Les Temps modernes*, 557, decembrie 1992, p. 136). Este vorba mai curînd despre interdependențe în cadrul climatului mental și imaginarului social al unei epoci.

33. În ceea ce privește benzile desenate în general și interesul lor pentru imaginar în particular, trimitem la lucrările lui Jean-Bruno Renard, *La Bande dessinée*, Seghers, Paris, 1978 (a doua ediție, 1985) și *Bandes dessinées et croyances du siècle*, PUF, Paris, 1986.

34. Această apropiere între „sfîrșitul lumii" și curentele artistice revoluționare este sugerată de Mircea Eliade în *Aspects du mythe*, pp. 92–94.

35. Lionel Richard reunește esențialul dosarului cultural nazist în *Le Nazisme et la culture*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1988. Pentru arta sovietică este disponibil un album excepțional: *Russie-URSS, 1914–1991. Changements de regards*, sub direcția lui Wladimir Berelowitch și Laurent Gervereau, Paris, 1991.

36. Pentru poemele homerice și legătura lor cu istoria, vezi mai ales Moses I. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, Maspero, Paris, 1969 (ediția originală: *The World of Odysseus*, New York, 1954) și, de același autor, *On a perdu la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, Paris, 1993, pp. 31–44; Marcel Détienne, în *L'Invention de la mythologie*, pp. 53–61, prezintă un rezumat al problemei.

37. Cu privire la această bogăție derutantă a narațiunilor mitologice, trimitem tot la considerațiile lui Marcel Détienne, *op. cit.*, pp. 236–239.

38. Georges Dumézil, *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles, 1958; *Mythe et Épopée*, vol. I–III, Gallimard, Paris, 1981–1986; Jacques Poucet, *Les Origines de Rome. Tradition et Histoire*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985.

39. Alexandre Grandazzi, *La Fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Les Belles Lettres, Paris, 1991.

CAPITOLUL AL II-LEA

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI?

Occidentul şi ceilalţi

Cea mai mare cotitură a istoriei universale (după geneza civilizaţiilor) a fost separarea Occidentului de restul lumii... şi de propriul său trecut, fenomen complex, pregătit de o lungă evoluţie, dar a cărei miză esenţială s-a jucat în cursul secolului al XVIII-lea, perioadă în care începe creşterea accelerată şi în care Ştiinţa şi Raţiunea s-au instalat într-o poziţie de comandă. Sînt zorii lumii noastre tehnologice, creaţie exclusivă — în bine şi în rău — a civilizaţiei occidentale.

Această ruptură s-a manifestat şi printr-o restructurare masivă a imaginarului. Între structurile şi forţele materiale ale „lumii vechi" şi ale „lumii noi" există, evident, o prăpastie. Problema este de a şti dacă imaginarul a cunoscut, la rîndul său, o metamorfoză de aceeaşi amploare. Sau, altfel spus, dacă se pot identifica două regimuri distincte ale imaginarului: un regim caracterizînd societăţile tradiţionale şi un regim adaptat lumii contemporane, dominat în plan material de tehnologie şi în plan mental de Raţiune şi Ştiinţă.

Miza acestei dezbateri pentru istoria imaginarului este evidentă. Dacă există o schimbare de direcţie, toată teoria arhetipurilor riscă să se facă ţăndări! Nimic nu este mai esenţial pentru cunoaşterea omului decît a şti dacă spiritul uman trece sau nu prin faze succesive de-a lungul secolelor şi al culturilor.

Prima reacţie a Occidentului, a „noului Occident", a fost, evident, să taie punţile. Filozofii Epocii Luminilor au condamnat fără drept de apel, în numele Raţiunii, vechile credinţe şi superstiţii. Conştiinţa unei superiorităţi incontestabile

s-a tradus printr-o atitudine din ce în ce mai arogantă față de *ceilalți*. La începutul secolului al XX-lea, problema părea rezolvată. Exista, pe de o parte, o mentalitate prelogică, o *conștiință mitică* a societăților primitive, și, pe de altă parte, o mentalitate logică, o *conștiință pozitivă* a societăților civilizate.

La sfîrșitul lucrării sale monumentale, *Creanga de aur*, J. G. Frazer își desconsidera într-un fel propriul studiu, privindu-l ca pe o „istorie dezolantă a prostiei și a erorii umane".[1] Pentru Frazer, evoluția gîndirii cunoscuse trei stadii succesive: magic, religios și, în cele din urmă, științific. Același tip de evoluționism a fost susținut și de Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939), a cărui lucrare consacrată *mentalității primitive (La Mentalité primitive*, 1922), a exercitat o puternică influență asupra dezbaterii noastre. În *Religia lui Rabelais* (1942), Lucien Febvre (1878–1956) a aplicat concluziile lui Lévy-Bruhl epocii Renașterii, identificînd un fond bogat de trăsături primitive la contemporanii lui Michelangelo. Cele două vîrste ale umanității semănau oarecum vîrstelor omului. Primitivul era un copil, omul rațional un adult. Comportamentul celui dintîi depindea de imaginar, în timp ce al doilea acționa rațional. În *Preliminarii la mitologie* (1943), Alain (1868–1951) definea miturile ca fiind caracteristice mentalității infantile.[2] Noi ceilalți, adulții, sîntem vindecați de mitologie!

Această viziune triumfală n-avea nici o șansă să reziste. Faptele o contraziceau într-o manieră flagrantă. Febvre avea, bineînțeles, dreptate cînd găsea comportamente arhaice în plină Renaștere; le-ar fi putut găsi la fel de bine și în secolul al XX-lea. Zidul ridicat între cele două regimuri ale imaginarului a devenit din ce în ce mai „permeabil". „Părintele" teoriei, Lévy-Bruhl, a sfîrșit prin a recunoaște și el persistența gîndirii mitice chiar în mijlocul erei raționalismului. *Coexistența* înlocuia astfel *succesiunea*. Această relaxare este perceptibilă în cartea lui Georges Gusdorf, *Mit și metafizică*, apărută în 1953. Diferența rămînea în continuare puternic marcată între mit și rațiune, între con-

știința mitică tradițională și rațiunea triumfătoare a Occidentului modern. I se acorda, totuși, celei dintîi dreptul de a-și continua cariera ca partener de drum mai mult sau mai puțin stînjenitor al Rațiunii. Deci, în epoca noastră ar exista (citîndu-l pe Georges Gusdorf) „o mitologie secundă", mai secretă, „ca un fundal al gîndirii personale"*, pe care Rațiunea trebuia s-o controleze cu strictețe.[3] Cu acest preț, existența celor două regimuri distincte ale imaginarului era salvată.

Pentru Karl Popper, dublul registru se manifestă prin opoziția dintre „societatea închisă", de tip tribal, dominată de mit, și „societatea deschisă", caracterizată de gîndirea rațională și de libera dezbatere intelectuală (*Societatea deschisă și dușmanii săi*).

Mai puțin nuanțat, Ioan P. Culianu identifică, totuși, un hiatus cronologic între cele două registre, considerînd că știința și tehnica modernă au fost construite pe refuzul imaginarului, atitudine imprimată de rigoarea doctrinală a Reformei și a Contrareformei (*Eros și magie în Renaștere*, 1984). După el, ar exista o linie netă de demarcație separînd imaginarul magic tradițional, înfloritor în epoca Renașterii, de lumea „demitizată", fabricată în secolele următoare.

În ciuda acestor rezistențe, antropologii au continuat să multiplice punțile dintre cele două teritorii ale imaginarului. Astfel, Claude Lévi-Strauss a încercat, în *Gîndirea sălbatică*, o paralelă interesantă între *gîndirea magică* și *gîndirea științifică*, atribuindu-le, dincolo de anumite particularități, aceeași viziune globalizantă a universului.

În sfîrșit, conceptul unei segregări, cronologice sau culturale, a imaginarului a fost categoric contestat de Gilbert Durand, apărător al universalității arhetipurilor în spațiu, ca și în timp. La rîndul lui, și el remarca două regimuri ale imaginarului, dar care n-aveau nimic specific istoric; nici un hiatus, nici o depășire, ci o confruntare permanentă și o alternanță între două

* G. Gusdorf, *Mit și metafizică*. Tr. de M. Țenchea, Ed. Amarcord, Timișoara, 1996, p. 247 (*n.t.*).

tendințe contradictorii, ilustrate, de exemplu, de dialectica clasic–romantic, rațional–empiric etc. Oricînd, două mecanisme se opun, „unul opresiv, celălalt schițînd o revoltă". În ceea ce privește rațiunea și inteligența, ele nu se opun în vreun fel imaginarului, nefiind „decît puncte de vedere mai abstracte [...] ale marelui curent al gîndirii fantastice ce vehiculează arhetipurile".4* Imaginarul este cel care conduce jocul, și fără nici o pauză.

Disputa se învîrte în jurul Rațiunii. Este ea un adversar (fie implacabil, fie mai mult sau mai puțin conciliant) al imaginarului sau, dimpotrivă, și în mod ciudat, o simplă transfigurare derutantă a acestuia? Mai există și o neînțelegere cu privire la funcționarea arhetipurilor. Se poate insista asupra esenței lor ireductibile, se poate, de asemenea, deplasa accentul pe materializările lor diferite. Contradicție aparentă care permite să se întrevadă o diferență de perspectivă între optica antropologului și cea a istoricului. Un singur lucru este sigur: în ciuda iluziilor raționaliste și scientiste, fondul mitologic al epocii noastre nu este mai puțin dotat decît cel al primitivilor. Diferența constă mai ales în vocabular. De obicei, credințele *celorlalți* sînt numite mituri. *Credințele noastre* sînt însă adevăruri. Rațiunea a erodat vechiul fond mitologic. Ea a construit, totuși, propria sa mitologie, o altă mitologie, dar tot reductibilă la arhetipuri. Este la fel de legitimă remarcarea specificității acestor noi reprezentări ca și constatarea ancorării lor într-un strat ancestral.

O mitologie mecanică

Noua imagine a Universului, modelată în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, în epoca raționalismului triumfător, ne va ajuta să înțelegem mai bine mecanismele Rațiunii și raporturile sale ambigue cu structurile imaginarului. Acest proiect interesează, evident, o elită intelectuală care, în ciuda prestigiului ei și a influenței ideilor vehiculate, n-a fost niciodată în măsură să

* G. Durand, *op. cit.*, p. 332 (*n.t.*).

anihileze formele tradiționale ale imaginarului. Așadar, cînd se vorbește de un secol raționalist, trebuie să se știe că este în cauză doar partea cea mai elevată, partea vizibilă a „aisbergului" imaginarului, care în totalitatea lui se dovedește a fi mult mai complex (în secolul al XVIII-lea ca și azi).

Noul sistem filozofic și științific se prezenta ca o inversare completă a imaginarului tradițional. Forțele materiale înlocuiau forțele spiritului. Legile Universului luau locul lui Dumnezeu. Omul a fost și el redus la un soi de mașină sau la o rotiță a marii mașinării universale. Misterul, supranaturalul, sacrul au fost evacuate din natură. Totul trebuia să se explice prin fizică sau mecanică, mișcarea corpurilor celeste, ca și comportamentul omenesc. D'Holbach rezuma această idee printr-o frază memorabilă în lucrarea sa *Sistemul naturii* (1770): „Natura acționează după legi simple, uniforme, neschimbătoare... Toate greșelile oamenilor sînt greșeli față de fizică."[5*]

O adevărată revoluție în gîndire. Istoricul are tot dreptul (fără a ignora însă precedentele antice și moderne ale materialismului și raționalismului Luminilor) să constate o ruptură între imaginea mitică a lumii și imaginea rațională și științifică. Și teologul de asemenea; nu i se putea pretinde să facă concesii unei filozofii care-și propunea să-l înlocuiască pe Dumnezeu cu fizica.

Dar iată, acesta este cuvîntul, și revine istoriei imaginarului misiunea de a reuni ceea ce totul pare să separe. *A-l înlocui pe Dumnezeu prin fizică*: propoziția exprimă o răsturnare ideologică, dar ea exprimă și o anumită continuitate a vechilor structuri și a funcției acestora. Funcția lui Dumnezeu, aceea de a asigura funcționarea fără greșeală a mașinii universale, nu este abolită, nu există decît o schimbare a factorului responsabil. Omul nu mai păcătuiește în fața lui Dumnezeu, ci,

---

* D'Holbach, *Sistemul naturii*. Tr. de D. Bădărău, Ed. Științifică, București, 1957, p. 50 (*n.t.*).

pentru a relua cuvintele lui d'Holbach, în fața fizicii. El nu mai riscă să fie pedepsit de divinitate, ci de legile științifice, care s-ar întoarce împotriva sa.

Acest proiect global a fost definit de Ernst Mach (1838–1916) prin expresia foarte sugestivă de „mitologie mecanică". Scopul lui era „explicarea fizico-mecanică a întregii naturi". O dată stabilite toate legile care acționau în Univers, evoluția viitoare devenea, la rîndul ei, cognoscibilă. Laplace își imagina deja „un geniu care ar putea descrie starea universului într-un moment oarecare din viitor".[6] Nimic nu se producea la întîmplare; omul putea accede la cunoașterea absolută.

Aceasta se referea și la istorie. *Legile istoriei* luau locul destinului, dar rigoarea lor nu ceda cu nimic forței oarbe a acestuia din urmă. Cele două concepte erau interșanjabile. Voltaire utiliza cuvîntul *destin* într-un mod care se voia științific: „Ar fi curios ca o parte a acestei lumi să fie rînduită și ca cealaltă să nu fie deloc, ca o parte din ceea ce se întîmplă să fi trebuit să se întîmple și ca o altă parte din ceea ce se întîmplă să nu fi trebuit să se întîmple. Cînd ne uităm de aproape, vedem că doctrina contrară celei a destinului este absurdă."[7*]

Dacă totul era „rînduit", viitorul omului devenea la fel de transparent ca acela al Universului. Condorcet s-a ocupat de aceasta în *Schiță a unui tablou istoric al progresului spiritului uman*, scrisă în 1793 și publicată în 1795. Pentru prima oară, o lucrare istorică evoca nu doar trecutul, ci și viitorul speciei umane, situat sub semnul perfecționării biologice și spirituale. Totul va fi perfect (sau aproape) într-o lume înfloritoare.

Acționînd principiul *contrariilor*, ne găsim în fața unei religii inversate. Sub forme noi, vechile arhetipuri subzistau. După modelul religiilor, noul sistem își propunea să asigure *unitatea* și *coerența* lumii, integrarea omului în Univers, mîn-

* Voltaire, *Zadig* sau *Destinul* în „Opere alese", vol. III. Tr. de Al. Philippide, ESPLA, București, 1958, p. 363 (*n.t.*).

tuirea sa prin înălțare spirituală și cunoaștere și, de asemenea, *descifrarea viitorului*, oracolul și profeția devenind științifice, adaptate exigențelor unei elite sceptice și raționaliste.

Sacrul se „reconvertise", dovedind că omul poate transfigura orice în religie. Timpul *religiilor științifice* se apropia. Revoluția franceză a inventat *cultul Rațiunii*. Părintele fondator al mecanicii universale, Isaac Newton, a fost „sanctificat" de Saint-Simon în 1803. În *Scrisorile unui locuitor din Geneva către contemporani*, acesta propovăduia într-adevăr o nouă religie, care era *religia lui Newton*. Dacă cineva i-ar fi putut face concurență lui Dumnezeu, acesta era savantul care descoperise formula matematică a armoniei cosmice. *Providența* se manifesta prin faimoasa *lege a atracției universale*.

Urmărind aceeași metodă, vom găsi ușor rădăcinile arhetipale ale tuturor inovațiilor Epocii Luminilor, care n-au făcut pînă la urmă decît să *materializeze* și să *laicizeze* vechile figuri ale imaginarului. În locul Apocalipsului religios au fost luate în considerație cataclismele cosmice și geologice. Vîrsta de aur a mitologiei și Edenul biblic au cunoscut un avatar care a beneficiat de aprecierea filozofilor și a opiniei publice: Paradisul secularizat al bunului sălbatic. *Bunul sălbatic* s-a instalat la fel de bine în insulele îndepărtate ale Polineziei, cît și în primele epoci ale istoriei umane, ilustrînd o societate egalitară și fericită, coruptă, din nefericire, de mersul istoriei. În versiunea secularizată, *păcatul originar* semnifica abandonul stării naturale și inventarea *proprietății*. Este esența faimosului *Discurs asupra originii și bazelor inegalității dintre oameni*, publicat de Jean-Jacques Rousseau în 1755. *Paradisul pierdut* beneficia astfel de o reelaborare filozofică.

Milenarismul religios, pe de altă parte, începea să se convertească în ideologie științifică a „viitorului radios" (ca la Condorcet), sinteză între excelența socială și morală a epocilor primitive și noile descoperiri științifice și tehnologice. Se întrezăresc deja semnele premergătoare ale comunismului modern.

Să mai menționăm, de asemenea, pentru pitoresc (un pitoresc foarte sugestiv de fapt) recuperarea de către Epoca Luminilor a fantasmelor biologice aparținînd vechiului joc al alterităților, combătut pe de altă parte cu strășnicie. De la patagonezii uriași și oamenii sălbatici la selenienii și solarienii imaginați de marele William Herschel, cel mai ilustru astronom al secolului, colecția nu era mai săracă decît galeria tradițională a popoarelor fabuloase; de data aceasta, ea mai beneficia și de avizul favorabil al Științei și al Rațiunii.[8]

Vîrsta Rațiunii este și vîrsta Utopiei, adevărata sa vîrstă de aur. Într-o perioadă de cîteva zeci de ani au fost create mai multe fantezii utopice decît în toată istoria precedentă a genului.[9] Această apropiere Rațiune–Utopie n-are nimic fortuit, ea este deosebit de semnificativă... și destul de neliniștitoare. Rațiunea s-a delectat imaginînd societăți ideale, în care se întîlneau toate ingredientele refuzului istoriei. Ea a reușit chiar să transfigureze o Chină cît se poate de adevărată, împrumutîndu-i structuri și virtuți utopice potrivite alcătuirii unui model pentru reformatorii europeni.

Putem deci să conchidem: Rațiunea a purtat o bătălie nemiloasă împotriva vechilor configurații ale imaginarului: credințe religioase, tradiții folclorice, mituri și superstiții. Dar în locul rămas liber s-au înălțat noi construcții mitice, foarte diferite, însă, în același timp, foarte apropiate de construcțiile tradiționale. Rațiunea n-a făcut, pînă la urmă (nu avea altă alegere), decît să recupereze și să dispună după propriile sale reguli — geometrice, mecanice, carteziene, materialiste — toate fantasmele esențiale ale omenirii. (O tendință similară de „raționare" și de „geometrizare" a arhetipurilor s-a manifestat în Grecia antică. Mai limitată și mai fragilă decît experiența modernă, aceasta a sfîrșit prin a fi acoperită de impulsurile tradiționale ale imaginarului; în legătură cu aceasta vezi excelenta carte a lui E.R. Dodds. *Grecii și iraționalul*, 1951).

Între „adevărat" şi „fals": cercetarea ştiinţifică şi echivocurile sale

Graţie în primul rînd luminilor Ştiinţei, Raţiunea şi-a propus să împrăştie tenebrele. Construcţie metodică şi raţională, Ştiinţa trebuia să reprezinte, pentru mai multe generaţii, chiar antiteza imaginarului: adevărul lumii reale opus rătăcirilor spiritului preştiinţific.

Concepută în această manieră, istoria ştiinţei moderne urma să semene cu o lungă serie de anunţuri de victorie. Ea urma calea regală; ocolurile, paşii greşiţi, impasurile nu erau decît accidente fără nici o importanţă. De fapt, chiar aceste abateri de la normă constituie faţa cea mai evidentă — deşi, adesea, cea mai superficială — a imaginarului ştiinţific. Orice istorie a ştiinţei care face abstracţie de ele păcătuieşte prin simplificare şi actualizare forţate.

Edmund Halley (1656–1742) a devenit celebru prin teoria sa legată de periodicitatea cometelor. El a anunţat întoarcerea, în 1758, a faimoasei comete care-i poartă numele. Cometa a revenit într-adevăr, dovedind temeinicia teoriei lui Newton, strălucit aplicată de discipolul său. Dar Halley s-a mai remarcat şi printr-o altă ipoteză, nu mai puţin argumentată ştiinţific: cea a *Pămîntului „gol"*. Studiind deplasările polilor magnetici şi alte fenomene ale fizicii Pămîntului, el a conceput globul ca pe o structură cu mai multe sfere întrepătrunse (ca la păpuşile ruseşti) şi separate prin spaţii goale.[10] Spre deosebire de cometă, această teorie n-a fost validată (şi pe bună dreptate). Ea aparţine, totuşi, lui Halley, la fel ca prima. Trecînd-o sub tăcere, se falsifică deliberat evoluţia reală a ideilor ştiinţifice.

Cazul maestrului lui Halley, marele Isaac Newton (1642–1727) este şi mai complex. El a făcut mai multe compromisuri cu imaginarul tradiţional, de la Apocalips la alchimie (prin care aspira să pătrundă în structura microcosmului pentru a-şi desăvîrşi teoria Universului). Pentru Newton, religia, mecanica şi alchimia participau împreună la înţelegerea lumii.[11] Posteritatea

scientistă i-a iertat aceste „rătăciri", reținînd doar glorioasele legi ale atracției universale.

Mai aproape de noi, *memoria apei* (1988, Jacques Benveniste) și *fuziunea la rece* (1989, Martin Fleischmann și Stanley Pons) — afirmate de cercetători de o înaltă calificare, dar repudiate de ansamblul comunității științifice — au fost în centrul atenției, dovedind că fantezia savanților nu este pe cale de dispariție.

Nu este vorba aici decît despre partea cea mai vizibilă, cea mai ușor detectabilă și adesea cea mai spectaculoasă a imaginarului științific. Teoriile „eronate" justifică o aserțiune mai generală: oricare teorie poate fi „eronată", adică *nevalidată*. Imaginarul își pune pecetea pe întregul demers științific. Orice teorie poate fi raportată la o tendință arhetipală. Orice teorie este, de asemenea, *datată*, fiind martora unei anumite mentalități, unei ideologii, unei viziuni a lumii care aparțin unei epoci, unui complex cultural, unui mediu. Scopul suprem al lui Newton și Halley a fost demonstrarea unității și funcționării coerente a Universului. Ei au *reconstruit* arhetipul cu mijloacele de care dispuneau, dintre care unele au fost reținute de posteritate ca științifice, iar altele respinse ca fiind pur imaginare, distincție care n-are nici o valoare de principiu, reprezentînd doar o alegere ulterioară.

De un timp, în sistemul epistemologic s-a insinuat o anumită doză de relativism.[12] Știința nu mai e considerată ca o depozitară a adevărurilor absolute, nici ca o antiteză nu mai puțin absolută a imaginarului.

Pentru Karl Popper (în *Logica cercetării științifice*, prima ediție: 1934), o teorie este doar o ipoteză; ea nu poate fi niciodată verificată, ci doar „coroborată", adică supusă unor teste susceptibile să-i dea cîștig de cauză față de teoriile rivale. Orice victorie este provizorie, pentru că „teoriile cele mai performante nu sînt niciodată teorii adevărate, ci doar teorii care nu sînt încă false".[13] Mîine o altă teorie va avea cîștig de cauză.

Argumentarea lui Thomas Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions — Structura revoluțiilor științifice* — 1962)

este chiar mai puternic marcată de un spirit istoric şi relativist. Conform teoriei sale asupra *revoluţiilor ştiinţifice*, fiecărei epoci îi corespund *paradigme*, modele destinate să explice un ansamblu de fenomene într-o manieră coerentă. O dată formulată şi acceptată, paradigma sfîrşeşte prin a marginaliza teoriile concurente; ea dirijează autoritar cercetarea pînă cînd este, la rîndul ei, înlocuită de o nouă paradigmă. Pentru ca o teorie să fie acceptată, partea sa de adevăr prezintă mai puţină importanţă decît conformitatea cu paradigma dominantă. Astfel, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, ipoteze interesante şi promiţătoare *au trebuit* să fie abandonate pentru că nu erau conforme cu paradigma newtoniană. Departe de a conduce cercetarea, experimentarea este subordonată şi canalizată de teorie. Se descoperă *ceea ce trebuie să se descopere.*

Punctul extrem al epistemologiei relativiste este atins de Paul Feyerabend. Lucrarea sa manifest se numeşte *Against Method* (*Împotriva metodei*, 1975), cu subtitlul „Schiţa unei teorii anarhiste a cunoaşterii". Autorul se pronunţă pentru pluralitatea metodelor, chiar contradictorii; după el, „singurul principiu care nu împiedică progresul este: *Totul este bun.*" El denunţă ştiinţa oficializată a ultimelor secole, în care nu vede decît o mitologie şi, chiar mai rău, o veritabilă Biserică: „cea mai recentă, cea mai agresivă şi cea mai dogmatică dintre instituţiile religioase".[14]

De la Popper (care afirmă că nu este relativist) la Feyerabend există, fără îndoială, o întreagă scară de interpretări. Dar în toate cazurile menţionate cîştigă imaginarul. Se poate inversa, de altfel, demonstraţia şi constata prezenţa imaginarului nu doar în ştiinţă, ci şi în *discursul contemporan despre ştiinţă*! Orice analiză istorică fiind condiţionată de poziţia observatorului, rezultă că viziunea relativistă a lumii invadează, de asemenea, şi modul în care este privită ştiinţa (spre deosebire de scientismul dogmatic al secolului al XIX-lea, care sacralizase cunoaşterea ştiinţifică). Dacă totul este relativ, discursul relativist despre ştiinţă este, de asemenea, relativ!

Trebuie, pe de altă parte, să fim conştienţi că frumoasele principii ale metodei nu se regăsesc decît aproximativ în munca reală a cercetătorilor. Savanţii invocă metoda, dar preferă adesea să se încreadă în intuiţia lor (chiar în fantezia lor). Prejudecăţile ştiinţifice şi criteriile ideologice nu fac decît să adîncească depărtarea dintre cercetarea ideală şi cercetarea efectivă.

„Un *adevăr profund* presupune că şi contrariul său este, de asemenea, un *adevăr profund*"[15]; această butadă, atribuită marelui fizician Niels Bohr (1885–1962), spune mult mai mult decît o întreagă dezbatere despre problema adevărului şi a obiectivităţii în ştiinţă.

Ştiinţa ca oglindă a imaginarului social

O teorie ştiinţifică reflectă *eventual* un adevăr obiectiv. Dar ea reflectă *cu siguranţă* un context socio-cultural. Istoricul ştiinţelor trebuie să ia în consideraţie *proiectul global* al unei anumite societăţi, precum şi profilul individual al persoanelor implicate în descoperirea ştiinţifică (formaţie intelectuală, legături ideologice etc.). Nu trebuie niciodată să se uite că, înainte de a defini *adevărurile*, teoriile se maturizează în conştiinţa oamenilor.

Propunîndu-şi să analizeze *Formaţia spiritului ştiinţific*, Gaston Bachelard insista asupra componentelor „extraştiinţifice" ale cercetării: marile principii arhetipale, ca *unitatea* şi *armonia*, voinţa de putere, consideraţiile utilitare, fără a omite impulsurile sexuale... La acest ultim capitol, chimiştii erau bine plasaţi: „o reacţie chimică în care intră în joc două corpuri diferite este imediat sexualizată, de o manieră abia atenuată uneori prin determinarea unui corp ca activ şi a celuilalt ca pasiv". Baza este feminină, acidul masculin, iar sarea rezultată neutră, chiar hermafrodită. „O psihanaliză completă a inconştientului ştiinţific — conchide Bachelard — ar trebui să cuprindă un studiu al sentimentelor mai mult sau mai puţin direct inspirate de libido."[16]

Chiar fără a împărtăși entuziasmul psihanalitic al lui Bachelard, epistemologii și istoricii științelor nu mai pot face abstracție de proiecția imaginarului social asupra gîndirii și cercetării științifice. Astfel, Pierre Thuillier a propus în *La Petit Savant illustré* (1980) o evaluare globală a științei occidentale — devenită astăzi unica *știință* —, axată pe valorile și dorințele societății europene. Din Evul Mediu, știința n-a făcut decît să urmărească „tranziția unei societăți centrate pe Dumnezeu spre o societate centrată pe comerț, industrie și căutare a profitului". Fiecărei societăți îi corespunde un anumit proiect științific fundamental. „Ceea ce caracterizează știința noastră este dorința de a domina, de a exploata, de a manipula"; de aici decurge importanța acordată cuantificării, legilor (în vederea unei „acțiuni eficace"), principiilor mecanice (o știință îndreptată spre acțiune, spre „inginerie"). Este fuziunea dintre *Cunoaștere* și *Putere* ceea ce programul occidental încearcă să asigure.[17]

În afara „proiectului global", orice caz particular invită la o cercetare a fundamentelor sale mitice. Aceste determinări sînt uneori foarte subtile, dar există situații în care transparența proiectului mitologic este totală. Astfel, de exemplu, *biologia rasistă și elitistă*, care a marcat așa de profund istoria ultimelor secole.

Jocul alterităților, arhetip caracteristic mentalității comune, a fost deosebit de dramatizat de antagonismele rasiale și sociale ale secolului al XVIII-lea și mai ales ale celui de-al XIX-lea. Tensiunile rasiale și sociale s-au sublimat în teorii biologice. Corespondența dintre alteritatea fizică și alteritatea morală a indivizilor și a comunităților este o foarte veche viziune a spiritului; ea aparține evident fondului arhetipal. N-a trebuit decît să fie adaptată exigențelor unei interpretări raționale și științifice. O primă sinteză s-a efectuat spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea, cînd Johann Kaspar Lavater (1741–1801) a stabilit bazele *fiziognomoniei*, știință ce pretinde „a citi" caracterul și inteligența pornind de la înfățișarea fizică. *Unghiul facial*, imaginat de Petrus Camper ca măsură infailibilă a capacității

intelectuale (permiţînd plasarea europeanului în partea de sus a scalei şi a negrului la mijlocul drumului între european şi maimuţă), a devenit argumentul cel mai puternic al *craniologiei*, vîrful de lance ştiinţific al rasismului occidental.[18] Neliniştea elitelor confruntate cu Ceilalţi (rase diferite sau categorii sociale diferite) şi-a găsit o expresie ştiinţifică frapantă în teoria „omului criminal" (*Omul criminal*, 1876), formulată de Cesare Lombroso (1835–1909). Antropologul italian tăia practic în două societatea occidentală, opunînd drojdia degenerată unei elite biologice şi sociale (semnele de inferioritate înrudind taraţii rasei albe cu membrii raselor neeuropene).[19]

Căutarea vieţii pe alte planete oferă un exemplu nu mai puţin instructiv. Mijloacele ştiinţifice şi tehnice ale secolului al XIX-lea ar fi permis mai curînd să se afirme contrariul. Chiar o metodă considerată sigură — analiza spectrală (pusă la punct spre 1860) — a contribuit la întărirea poziţiei apărătorilor vieţii extraterestre; ea „a dovedit" prezenţa, pe anumite planete, a unei atmosfere de tip „terestru" şi a vaporilor de apă. Telescoapele, din ce în ce mai puternice, captau imagini interpretate uneori ca dovezi ale unui mediu permiţînd dezvoltarea vieţii, chiar a unei vieţi superior organizate. *Nec plus ultra* al acestei metodologii a fost descoperirea în 1877, de către Schiaparelli, a *canalelor marţiene*, integrate de Percival Lowell (1855–1916) în teoria sa despre un Marte foarte evoluat, populat cu marţieni constructori de canale. Astronomii partizani ai acestei configuraţii marţiene au identificat cu telescopul nu mai puţin de 700 de canale; adversarii lor n-au văzut nici unul. Primii au reuşit chiar să fotografieze canalele, ceilalţi n-au observat nici cea mai mică urmă de canal pe fotografii[20]!

Cercetarea nu făcea decît să urmărească teoria, în timp ce teoria se conforma unei anumite ideologii şi viziuni a lumii. Se vedea ceea ce se dorea să se vadă, ceea ce trebuia să se vadă. Arhetipul funcţiona, adaptîndu-se unor condiţii noi. Vechile *popoare fabuloase*, pentru care Terra devenise puţin cam

strîmtă, *trebuiau* să găsească refugiu pe alte planete. Concepția unui Univers *unitar*, corespunzător astfel unui arhetip, transfigura planetele în nenumărate „pămînturi din cer". Expansionismul occidental, setea de cucerire și de dominare găseau în spațiu o prelungire naturală a descoperirii și colonizării terestre. *Evoluționismul* și *Progresul*, cele două chei ale ideologiei secolului al XIX-lea, considerau spațiul un laborator în care se puteau observa și experimenta toate fazele evoluției biologice, toate potențialitățile materiei, spiritului, științei și tehnologiei. Adversarii habitabilității planetelor erau, la rîndul lor, motivați ideologic. Astfel, religia se opunea adesea altor omeniri, credincioșii manifestînd mai puțin entuziasm pentru „pămînturile din cer" decît scepticii sau ateii (în ciuda tentativelor mai multor teoreticieni de a face un compromis între pluralitatea lumilor și Biblie). La urma urmei, ideologia conducea jocul, chiar și într-un domeniu atît de eterat ca astronomia!

Sinteza științifică cea mai caracteristică și mai influentă a secolului al XIX-lea a fost, fără îndoială, teoria evoluționistă, formulată de Lamarck (1744–1829) și apoi de Charles Darwin (1809– 1882) în a sa *Origine a speciilor* (1859). O teorie după imaginea epocii, o epocă pentru care valorizarea timpului (din trecutul îndepărtat pînă la viitorul îndepărtat) și mersul progresiv al vieții, al omului, al societății, al cunoașterii, al tehnologiei reprezenta deja un fel de religie. Că se acceptă sau nu teoria evoluționistă este o alegere fără nici o legătură cu cristalizarea sa într-un moment anumit al istoriei. Epoca, *evoluționistă în toate privințele*, trebuia să producă o teorie biologică a evoluției și a produs-o.

Știința ca religie

Rațiune–știință–tehnologie–progres–viitor: iată formula magică a secolului al XIX-lea. Ea apare, din toate punctele de vedere, ca antiteza imaginarului tradițional și, mai exact, a imaginii teologice a lumii care dominase Evul Mediu și începutul epocii

moderne. Aceste valori pot fi considerate caracteristice unui regim nou al imaginarului. Este, evident, o sinteză nouă. Dar, pe de altă parte, nu este mai puțin adevărat că această sinteză nu face decît să aranjeze altfel aceleași arhetipuri, aceleași tendințe ale imaginarului. Nimic nu lipsește, nici măcar *sacrul*, cel mai susceptibil de a fi pulverizat de triumful unei științe pozitive.

Rațiunea și Știința urmăreau un scop similar celui avut în vedere de Religie și Teologie. În ambele cazuri, Universul este supus unui principiu unificator; el este *încărcat de sens.* În ambele cazuri este în cauză destinul omului, aspirația lui spre cunoaștere, spre armonie, spre *Absolut.*

Acest din urmă cuvînt amintește de un celebru roman al lui Balzac: *Căutarea absolutului*, publicat în 1834. Este povestea unui savant chimist obsedat de ipoteza „unei substanțe comune tuturor creațiilor, modificată de o forță unică...". Nimic insolit în alegerea acestei teme; scriitorul n-a făcut decît să scoată mai mult în evidență speculațiile curente în mediile științifice ale epocii. Absolutul exprima principiul universal și originar, singura sursă a tot ceea ce există: echivalentul, în termeni științifici și materialiști, al Absolutului religios.[21]

Absolutul îl urmărește și pe *Doctorul Pascal*, eroul lui Zola, într-un roman „științific" publicat în 1893. La sfîrșitul secolului al XIX-lea era timpul biologiei; principiul suprem trebuia să se afle în științele vieții. Iată, foarte explicit, cunoașterea științifică concepută ca religie: „Pînă la urmă, doctorul Pascal nu avea decît o credință — credința în viață. Viața era unica manifestare divină. Viața, adevăratul Dumnezeu, era marele motor, sufletul Universului. Și viața n-avea decît un singur instrument: ereditatea. Ereditatea creează lumea! Așadar, dacă ereditatea ar putea fi cunoscută, dacă omul ar putea-o capta ca să dispună de ea, ar putea modela lumea după plac."[22]* Dumnezeu

---

* E. Zola, *Doctorul Pascal*. Tr. de D. Teodorescu, Ed. Cartea Românească, București, 1975, p. 44 (*n.t.*).

este viața; Dumnezeu va fi poate mîine chiar omul, devenit atotputernic prin cunoașterea științifică.

Aceste două romane spun esențialul despre o știință impregnată de religiozitate și care impregna, la rîndul ei, literatura și mentalitățile.

La prima vedere, nimic n-ar fi mai departe de imaginarul religios decît știința. Dar trebuie să căutăm dincolo de aparențe. Care-i legătura, de exemplu, dintre Apocalipsul religios (sfîrșitul lumii, Judecata de apoi) și ideologia Progresului? Totul pare să le separe; pe de o parte, devalorizarea acestei lumi și căutarea unei realități transcendente, pe de altă parte, puternica valorizare a lumii materiale și a potențialităților sale. Totul le desparte, dar totul le unește: poli opuși ai unei aceleiași ideologii a mîntuirii, ai unui refuz similar adresat unei istorii restrictive și unei condiții umane nesatisfăcătoare, ai unei ireductibile aspirații spre o realitate de esență superioară.

Instalîndu-se în locul sfîrșitului lumii și Judecății de apoi, Progresul și Viitorul și-au asumat și moștenirea lor. Noua cale conducea și ea la înflorirea omului și la aplanarea contradicțiilor. Se poate constata, în particular, recuperarea ideologiei milenariste. Regatul de o mie de ani, plasat de Apocalips după istorie și înaintea Judecății de apoi, seamănă în mod ciudat cu Viitorul promis de Știință. Această nouă viziune a unei lumi *transfigurate* de Progres nu reprezintă altceva decît un *milenarism secularizat*. Soluția providențială a depășirii istoriei este înlocuită de soluția științifică. Sacrul este reinvestit în Știință. Știința devine Religie, responsabilă de buna funcționare a Universului și de mîntuirea umanității.

Scientismul secolului al XIX-lea a condus, inevitabil, la o *religiozitate științifică* foarte caracteristică pentru atmosfera epocii. Frecvența sintezelor imaginate este impresionantă. Ele păstrează uneori anumite elemente tradiționale ale credințelor religioase, ca, de exemplu, distincția dintre corp și spirit și nemurirea sufletului. Sistemul lui Charles Fourier (1772–1837) a construit o lume extrem de coerentă și armonioasă (atît la

nivel cosmic, cît şi la nivel social, prin organizarea falansterelor), fondată pe principii matematice, care dirijează deopotrivă migraţia spiritelor şi încarnările lor succesive pe Terra şi pe alte planete.[23] Începînd cu mijlocul secolului, *spiritismul* a cunoscut o vogă considerabilă. Partea sa „ştiinţifică" a sedus mulţi savanţi, printre cei mai reputaţi ei epocii, cum ar fi marele fizician şi chimist William Crookes (1832–1919) sau Alfred Russel Wallace (1823–1913), cofondator, împreună cu Darwin, al teoriei evoluţioniste. Este fascinant să urmăreşti arsenalul ştiinţific mobilizat pentru a determina foarte riguros prezenţa spiritelor şi a identifica mijloacele de comunicare cu ele. Spiritismul a fost, de asemenea, asociat cu teoria pluralităţii lumilor; după Fourier, Allan Kardec (1804–1869), unul dintre fondatorii doctrinei spiritiste, şi Camille Flammarion (1842–1925), cel mai mediatizat dintre astronomii epocii, au susţinut migraţia interplanetară a spiritelor. Această fuziune între spiritism şi pluralitatea lumilor oferea atît argumente ştiinţifice, cît şi religioase în favoarea unei finalităţi universale şi a unui destin uman mai presus de condiţia sa strict materială.[24]

Alte religii ştiinţifice au adoptat un sens mai curînd terestru şi materialist, abandonînd dublul spiritual pentru a valoriza omul social. Ca profet, Saint-Simon reuşea minunea de a inventa două religii diferite! Douăzeci de ani după *religia lui Newton*, el recidiva cu *Noul Creştinism* (1825), care, în ciuda denumirii sale, nu reţinea din creştinism decît anumite principii morale. Misiunea atribuită religiei era de a „conduce societatea spre marele scop al ameliorării cît mai rapid posibil a soartei clasei celei mai sărace".[25] Ceea ce devenea posibil graţie acţiunii *industriei*, după cum demonstra *Catehismul industriaşilor* (1823–1824), publicat de acelaşi Saint-Simon. Să remarcăm terminologia religioasă folosită pentru a defini un proiect tehnologic şi social, ceea ce spune mult despre persistenţa sacrului sub scoarţa materialistă.

Cîteva decenii mai tîrziu, Auguste Comte (1798–1857), fondator al filozofiei pozitiviste, adică al unei filozofii bazate

exclusiv pe descoperirile ştiinţifice, se hotăra şi el să străbată distanţa (nu prea mare, de altfel) care separa (şi lega) ştiinţa „pozitivă" de religie. El a publicat în 1852 un *Catehism pozitivist* şi, din 1851 pînă în 1854, *Sistemul de politică pozitivă, sau tratat de sociologie, instituind Religia umanităţii*. O religie fără Dumnezeu, ai cărei stîlpi erau dragostea, ordinea şi progresul, sau sentimentul, raţiunea şi activitatea (şi în care sfinţii au devenit „marii oameni" ai istoriei).

O dată ce ştiinţa se substituia religiei, nimic mai logic decît înlocuirea lui Dumnezeu prin umanitatea însăşi. O umanitate ajunsă la maturitate, capabilă prin propriile sale forţe, mulţumită Raţiunii, Ştiinţei, Tehnologiei, să-şi asigure viitorul, influenţa asupra Universului şi o perfecţionare spirituală şi socială fără limite...

Trebuia — după Ernest Renan (1823–1892) — „să se organizeze ştiinţific umanitatea".[26] Trebuia transformată natura, societatea şi chiar fiinţa umană prin puterea ştiinţei. Miza erau o lume nouă nouă şi un om nou: iată Raţiunea şi Ştiinţa ajunse la acelaşi scop ca milenarismul religios!

Inventarea viitorului trecea prin stăpînirea istoriei, care, pentru a-l cita pe Auguste Comte, urma *„să devină în curînd ştiinţa sacră"*[27] (să mai remarcăm o dată persistenţa vocabularului religios şi a sacrului). Istoria putea fi forţată, dar legile ei trebuiau, totodată, respectate. Alternativă care nu presupunea nici o contradicţie, pentru că teoreticienii viitorului aveau misiunea să inventeze legi corespunzătoare propriului lor proiect! S-au apucat deci să demonteze mecanismul istoriei. Unii dintre ei au găsit cheia, de fapt, mai multe chei diferite. Teoriile construite, deşi contradictorii, se remarcă printr-un anumit aer de familie, graţie logicii simplificatoare şi deterministe care le animă. Mediul natural, rasa sau forţele economice deveniseră principalii factori determinanţi. Stabilirea unui inventar ar fi inutilă. Să citäm doar cîteva rînduri extrase din *Filozofia artei* de Hippolyte Taine (1828–1893), superbă ilustrare a pretenţi-

ilor scientiste şi de un determinism fără măsură. Iată explicată civilizaţia flamandă, iată istoria devenită ştiinţă, ştiinţă exactă, ştiinţă perfectă: „Am putea spune — scria Taine — că, pe meleagurile acestea, apa face iarba, care face vitele, care fac brînza, untul şi carnea, care, toate laolaltă şi împreună cu berea, fac populaţia. Într-adevăr, datorită acestei vieţi îndestulate şi structurii fizice îmbibate în aer umed, vedeţi luînd naştere temperamentul flamand."[28*]

O manieră similară de a trata procesul istoric se găseşte la originea „comunismului ştiinţific" al lui Karl Marx (1818–1883). Ierbii şi apei invocate de Taine, Marx le prefera manufacturile şi comerţul. Marxismul este expresia ultimă şi cea mai elaborată a marii răsturnări operate în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. În raport cu sintezele religioase tradiţionale, el se găseşte exact la antipozi. Chiar despărţite de religie, celelalte mari sinteze rămîneau „idealiste"; în locul lui Dumnezeu, ele invocau o idee universală sau pur şi simplu spiritul uman. Pentru Comte, ştiinţa dirija jocul, adică o elaborare a spiritului. Din punctul de vedere al lui Marx, cele care comandă sînt condiţiile materiale. O *contrareligie*, într-adevăr. Dar, dacă un contramit nu este decît un mit, o contrareligie este chiar o religie. Ca orice religie, marxismul caută mîntuirea umanităţii şi eliberarea omului (a omului „alienat" într-o societate nedreaptă).

Dialectica ştiinţifică a lui Marx, care nu este, de altfel, decît dialectica (idealistă) a lui Hegel inversată, seamănă destul de bine, pe de altă parte, cu dialectica Sfîntului Augustin. Lupta contrariilor, pe care acesta o ilustra prin confruntarea dintre Cetatea lui Dumnezeu şi Cetatea oamenilor, devine la Marx *luptă de clasă* în interiorul societăţilor puternic polarizate. În ambele cazuri se constată utilizarea unui arhetip. Triumful Cetăţii lui Dumnezeu corespunde la Marx triumfului proletariatului.

---

* H. Taine, *Filozofia artei*. Tr. de C. Tănăsescu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1990, pp. 30–31 (*n.t.*).

În ambele cazuri, istoria se sfîrşeşte prin restabilirea unităţii şi armoniei primordiale. Viitorul radios promis de comunism reprezintă, mai bine decît oriçare altă soluţie de viitor, o replică secularizată a milenarismului. Drumul omenirii nu mai depinde de Providenţă, ci de legile ştiinţifice ale istoriei, care în plus sînt legi pur materialiste. Dar aceste legi nu sînt decît o stratagemă înşelătoare (la Marx, ca la oricare filozof făcător de legi); ele ţin evident de imaginar, şi contează nu realitatea lor iluzorie, ci finalitatea lor *dorită*.[29]

Justificat de Providenţă sau de legile istoriei, milenarismul rămîne milenarism. Purificarea lumii, atenuarea contradicţiilor, transfigurarea omului sînt valori religioase pe care „ştiinţa marxistă" le-a infuzat adepţilor săi. Influenţa ideilor comuniste şi vitalitatea lor — în ciuda eşecului material al sistemului — se explică uşor prin conformitatea lor cu marile arhetipuri, marile speranţe pe care omenirea le avea de multă vreme.

Astfel, la limitele sale, ştiinţa întîlneşte religia. Cercul este închis.

Criza de la 1900 şi noile paradigme

Edificiul ştiinţific al secolului al XIX-lea, aparent atît de stabil şi conform cu structura „reală" a lumii, a sărit în aer spre 1900. În cîţiva ani au apărut noi paradigme. În 1895, Wilhelm Conrad Röntgen (1845–1923) a descoperit razele X. Max Planck (1857–1947) a creat în 1900 teoria cuantică. Albert Einstein (1879–1955) a enunţat în 1905 principiile relativităţii. În aceeaşi epocă, Sigmund Freud (1856–1939) a pus bazele psihanalizei. Descoperiri şi teorii animate de un spirit diferit. Materialismul şi determinismul secolului al XIX-lea au fost eclipsate de o imagine mai subtilă şi mai nuanţată a lumii şi a omului. Universul devenea mai complicat şi mai vag. Spaţiul, timpul, materia nu mai erau categorii rigide. Teoria cuantică şi psihanaliza puneau în joc forţe nematerialiste; relativitatea einsteiniană spărgea toate barierele.

Este foarte semnificativ că această distrugere-reconstruire a lumii operată de savanți corespunde, cronologic, operației similare desfășurate de artiști și scriitori împotriva formelor artistice și literare tradiționale. Căutarea nu era nici independentă, nici gratuită. Criza de la 1900, marea cotitură prin care trecea în epocă civilizația occidentală s-au manifestat cu aceeași intensitate în științe, în litere și în arte. Certitudinile unei Belle Époque atît de satisfăcută de ea însăși nu se mai potriveau spiritului vremii. Burghezia occidentală aspirase să unească lumea în jurul unui singur model, al său. Dar acest model era pe cale să se prăbușească, și cu el, în același timp, arta realistă a secolului al XIX-lea și paradigmele științifice ale unei lumi sigure și liniștitoare.[30] Noile paradigme corespundeau unei sensibilități „relativiste" (teoria lui Einstein fiind, într-un fel, expresia științifică a unei stări de spirit), unei societăți mai deschise și mai diversificate. Ca și revoluția artistică, revoluția științifică prefigura marea schimbare din secolul al XX-lea, căutarea, de fapt, a unui nou sistem de civilizație.

Presiunea totalitară

În acest context, regimurile totalitare și raporturile lor cu știința pun o problemă specială. Așezarea sub semnul întrebării a fundamentelor științifice ale secolului al XIX-lea corespunde afirmării unui spirit mai deschis relativității valorilor și libertății dezbaterii intelectuale. Fără a idealiza virtuțile noilor paradigme (căci fiecare paradigmă o dată instalată începe a se manifesta tiranic), se pot lega noile tendințe științifice de progresul liberalismului și al democrației. Contrarul este încă și mai evident: ideologiile totalitare, în principal *nazismul* și *comunismul*, n-au manifestat nici o simpatie pentru reînnoirea științifică de la începutul secolului. Paradigmele celui de-al XIX-lea secol li se păreau mult mai convenabile: mai ferme, mai simple, mai liniștitoare, mai apropiate de o anumită tipologie religioasă, și cu atît mai potrivite pentru susținerea edificiului totalitar.

În cele două cazuri menționate era vorba, de fapt, de o moștenire: pe de o parte, interpretarea rasistă a istoriei, formulată de Joseph-Arthur de Gobineau (1816–1882) și „rafinată" de discipolii săi, pe de altă parte, interpretarea materialistă datorată lui Marx. În peisajul intelectual al secolului al XX-lea, totalitarismele reprezintă materializări ale unei etape științifice revolute. Nu atît presiunea ideologică asupra științei este cea care marchează diferența (această presiune se manifestă și în societățile deschise, deși mai puțin brutal), ci voința de a ignora tendințele științifice ale propriului timp. Un refuz masiv al istoriei, afectînd nu doar știința, ci ansamblul domeniilor atinse de ideologiile totalitare.

În ceea ce privește *știința nazistă*[31], aspectul cel mai caracteristic a fost obsesia studiilor „rasiologice", în strînsă legătură cu ideologia oficială. Curente antropologice, de altfel destul de diverse, își propuneau să definească trăsăturile biologice și culturale ale raselor sau ale populațiilor umane. Metodele eugenice au fost și ele invocate în scopul perfecționării (sau al purificării) rasei.

Principiul rasist și-a găsit o aplicație indirectă — dar „logică" — în toate celelalte științe, prin refuzul acceptării contribuțiilor savanților evrei, reprezentanți ai unei rase considerate alterate, antiteză a rasei germanice și a virtuților sale. Or, contribuțiile „evreiești" erau deosebit de numeroase și importante, mai ales în formularea noilor paradigme ale momentului 1900. Argument suplimentar pentru a refuza aceste cuceriri ale științei. Ofensiva contra fizicii moderne — și în primul rînd împotriva mecanicii cuantice și a relativității — prin două premii Nobel germane: Philipp Lenard (1862–1947) și Johannes Stark (1874–1957), adepți de la prima oră ai lui Hitler, a furnizat exemplul cel mai sugestiv al unei lupte în care refuzul modernismului se asocia prejudecăților rasiale (și, de asemenea, unor frustrări personale). Dar nu este mai puțin semnificativ faptul că, pînă la urmă, Lenard și Stark au pierdut această luptă. Aparatul nazist a sfîrșit prin a accepta fizica

modernă, cedînd în fața opiniei cvasigenerale a savanților, dar mai ales în fața exigențelor economice și militare (arma atomică trecea și ea prin fizica modernă). S-a dat astfel liberă trecere relativității, ștergîndu-se pur și simplu referința la contribuția lui Einstein.

Doctrina comunistă a avut asupra științelor o influență încă și mai considerabilă decît presiunea nazistă. Anumiți factori au frînat dominarea științei germane de către nazism, în primul rînd o puternică tradiție științifică și prestigiul social al comunității universitare (ceea ce nu prea era cazul Rusiei și al celorlalte țări comuniste). De asemenea, naziștilor le-a lipsit timpul pentru a-și termina opera. Aceasta explică persistența unei dezbateri științifice reale — deși vizibil marcată de ideologie — chiar în domeniile cele mai arzătoare, ca „rasiologia" și fizica. Dar motivul cel mai important derivă din structura profundă a celor două ideologii totalitare. Hitler disprețuia știința și pe savanți. Doctrina sa nu avea nici o ambiție de ordin științific, era o doctrină de acțiune. Dimpotrivă, tendințele iraționaliste se manifestau puternic în cercurile naziste, formînd un conglomerat care reunea rasismul primar, mitologia nordică, ezoterismul, sau teoriile pseudo-științifice (ca doctrina Universului de gheață sau a Pămîntului „gol").[32] Știința a putut „beneficia" astfel de puțina stimă care-i era acordată de naziștii puri și duri.

Dimpotrivă, comunismul a fost o teorie științifică, un sistem filozofic complet fondat pe știință. O filozofie care propunea, totodată, o interpretare globală a lumii și o metodologie destinată să o transforme.

Miezul *științei comuniste* a fost concepția sa asupra istoriei.[33] Istoria ducea, mulțumită unui mecanism simplu și eficace (rolul determinant al factorilor economici și al luptei de clasă), de la o formațiune socială la alta, avînd ca punct terminus societatea comunistă. Trecutul a fost complet reamenajat pentru a se supune unei singure linii evolutive, jalonată de conflicte

sociale şi revoluţii. Dar această viziune, universalistă şi internaţionalistă, a fost dublată printr-o schemă divergentă datorată ascensiunii „naţional-comunismului". Cele două perspective, teoretic ireconciliabile, au fost împăcate prin *dialectică* — ştiinţă şi metodă a contradicţiilor —, care a permis, pînă la urmă, ştiinţei şi ideologiei comuniste să susţină practic orice. Astfel, deformărilor rezultînd din discursul marxist originar li s-au adăugat deformări exaltînd valorile naţionale. În timpul lui Stalin, istoria ştiinţei şi tehnicii a devenit practic o istorie rusă, deşi ar fi fost dificil să se explice, în pură doctrină marxistă, naşterea tehnicii moderne în sînul unei societăţi precapitaliste. Astfel, „ştiinţa istoriei" a fost chemată să justifice şi triumful mondial al comunismului, şi supremaţia rusă (şi apoi alte ţeluri naţionaliste).

Ideologie proletară sau dorindu-se ca atare, comunismul s-a remarcat prin subordonarea muncii intelectuale muncii fizice şi, în consecinţă, subordonarea teoriei practicii şi cercetării fundamentale ştiinţelor aplicate. *Munca* (în sensul său elementar) a fost o prezenţă obsedantă în interpretările „ştiinţifice" marxiste şi postmarxiste. Marx a explicat mecanismul exploatării capitaliste şi căderea inevitabilă a acestui sistem prin faimoasa *teorie a valorii* şi a *plusvalorii*, care reducea orice valoare la munca materializată a proletarului. Engels a făcut referinţă la muncă pentru a rezolva o problemă şi mai delicată: originea omului; prin muncă maimuţa s-a transformat, puţin cîte puţin, în fiinţă umană! Obsesia muncii fizice a marcat comunismul pînă în ultimele sale zile şi a contribuit din plin la blocarea cercetării şi la absenţa unei veritabile emulaţii intelectuale.

În cel mai bun (sau mai rău) spirit al secolului al XIX-lea, ştiinţa comunistă a fost, totodată, *deterministă* şi *voluntaristă* (contradicţie atenuată graţie dialecticii), scopul său suprem fiind transformarea lumii. Toate ştiinţele trebuiau să contribuie la instaurarea societăţii noi şi la crearea omului nou (format, în primul rînd, prin muncă, la fel ca şi strămoşul său, care, tot

prin muncă, se separase de maimuță). Transformismul s-a manifestat cu o intensitate egală în științele economice și sociale și în științele naturii. *Economia politică* comunistă își propunea să demonstreze simultan eșecul sistemului capitalist și virtuțile unui sistem economic fără precedent în istorie: o economie complet etatizată, ignorînd concurența și legile pieței. Pe de altă parte, *biologia* stalinistă, reprezentată oficial prin grădinarul Miciurin (1855–1935) și prin agronomul amator Lîsenko (1898–1976), se opunea feroce noilor paradigme enunțate de Gregor Mendel (1822–1884) și Thomas Morgan (1866–1945), pentru a reveni la transformismul simplist al lui Lamarck. Cu o întîrziere deliberată de un veac, biologii sovietici au mizat, ca și Lamarck, pe *transmisibilitatea caracterelor dobîndite*, pentru ca să forțeze evoluția speciilor vegetale, apoi a speciilor animale și, fără îndoială, în perspectivă, a speciei umane. Instalat la începutul anilor 1930, lîsenkismul s-a menținut în Uniunea Sovietică și în țările satelit pînă la mijlocul anilor 1960. Rezultatul a fost un dezastru științific și economic; întîrzierea acumulată în cercetarea fundamentală și în agricultură a însoțit sistemul pînă la sfîrșit.[34]

Ficțiunilor economice, sociale și biologice li s-au adăugat, ca la naziști, bîlbîieli în domenii aparent mai detașate de politica în curs. Teoria relativității a fost tratată multă vreme cu o anume neîncredere. Nu *evreul* Einstein deranja, ci omul cu o mentalitate diferită, în conflict cu mentalitatea sumară și liniștitoare a secolului al XIX-lea, perpetuată de știința comunistă din secolul al XX-lea. Cibernetica — altă creație occidentală, burgheză și în plus americană, datorată lui Norbert Wiener (1894–1964) — a fost și ea respinsă; i s-a reproșat marginalizarea omului de către mașină și căutarea, tot de către mașină, a legilor și soluțiilor economice și sociale, altele decît cele enunțate o dată pentru totdeauna de Marx și Lenin.

După moartea lui Stalin și mai ales începînd din 1960, în știința comunistă a început să se simtă dezghețul. Lîsenko a

fost repudiat, iar Einstein şi chiar cibernetica au fost acceptaţi fără rezerve. Ştiinţele economice şi sociale au rezistat mai bine, puţin retuşate. Cum să renunţi la istoria care anunţa o nouă eră, sau la pedagogia şi psihologia care pregăteau omul nou, sau la economia politică asigurînd eficacitatea economiei noi? Dar, după atîtea renunţări şi compromisuri, proiectul unei ştiinţe comuniste globale — opusă complet ştiinţei burgheze — s-a făcut ţăndări. Inventarea unei ştiinţei noi, anunţînd o lume mai bună, propulsase comunismul pe scena istoriei. Dezagregarea acestei ştiinţe prefigura deja — în ciuda rezistenţei aparente a sistemului — căderea sa inevitabilă.

Vulgarizare şi ficţiune ştiinţifică

Foarte permeabilă ideologiilor, în ciuda protestelor sale invocând obiectivitatea, ştiinţa contemporană acţionează, la rîndul ei, asupra ideilor şi viselor oamenilor. Expansiunea sa mult dincolo de teritoriul său a marcat profund imaginarul timpului nostru.

Difuzarea ştiinţei în toate direcţiile a fost asigurată, în primul rînd, prin *vulgarizarea ştiinţifică*, amorsată în Epoca Luminilor — arhetipul genului fiind cartea lui Fontenelle (1657–1757) *Convorbiri despre pluralitatea lumilor*, publicată în 1686 şi retipărită de nenumărate ori —, dar instalată ferm în peisajul intelectual începînd de pe la 1850. A doua jumătate a secolului al XIX-lea a devenit epoca de aur a vulgarizării[35], care a beneficiat în egală măsură de impetuoasa dezvoltare a ştiinţelor, tehnicilor şi industriilor, de mitul progresului în plin avînt şi de un acces mai larg la învăţămînt şi cunoaştere... Cărţi, reviste de specialitate, conferinţe, expoziţii, totul concura deja la o deschidere ştiinţifică fără precedent. Entuziasmul s-a mai domolit puţin după 1900, o dată cu declinul „religiozităţii" ştiinţifice proprii secolului trecut şi cu un anumit recul al ideii de progres. Dar aceasta a fost mai curînd o criză a creşterii, vulgarizarea continuînd o carieră indispensabilă, destinată să facă legătura între o cercetare din ce în ce mai diversificată şi sofisticată şi publicul larg.

Există, bineînțeles, vulgarizare și vulgarizare. Unele lucrări sau documentare nu fac decît să rezume, într-un limbaj accesibil, dar fără a renunța la esențial, rezultatele cercetării. De fapt, chiar cu cele mai bune intenții, orice simplificare poartă în ea germenii deformării. Căutarea unui efect literar sau dramatic, metafora și anecdota, nu fac decît să adîncească distanța dintre știința „pură" și imaginea care i se dă. Vulgarizatorului îi este greu, preocupat cum e să-și seducă publicul, să nu cedeze cîteodată senzaționalului sau unor conjecturi pe care un savant responsabil n-ar îndrăzni să le formuleze. Fără a mai întîrzia asupra subiectului, să conchidem că vulgarizarea adaugă un grad în plus de imaginar în dezbaterea științifică.

Pentru a concretiza această idee, să reluăm un subiect pe care l-am atins deja: *extratereștrii*. Filozofi și savanți — din Antichitate, dar mai ales începînd din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea — au afirmat posibilitatea teoretică a existenței acestora. Știința pură nu putea să meargă mai departe (cel puțin în principiu). Vulgarizarea științifică a fost aceea care a preluat tema pentru a vehicula cvasicertitudinea altor lumi locuite. Moștenirea lui Fontenelle a fost amplificată considerabil în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, atunci cînd Camille Flammarion și-a publicat *Pămînturile din cer* (1877) și *Astronomia populară* (1881) iar Percival Lowell a încîntat marele public (și și-a indignat majoritatea confraților) cu povestirile sale despre marțieni. Fără vulgarizare, extratereștrii n-ar fi luat niciodată un asemenea avînt; astronomii „nevulgarizatori" au abordat, într-adevăr, foarte rar subiectul.

Emergența vulgarizării a fost însoțită de o cerere abundentă de *ficțiune științifică*; un nou gen literar, *romanul științific* (strămoșul literaturii *science-fiction* din secolul al XX-lea), și-a început cariera. Vulgarizarea și ficțiunea au crescut pe același teren și legăturile lor sînt foarte strînse. Jules Verne (1828–1905), părintele noii formule literare, și-a propus să vulgarizeze și să „dramatizeze" o întreagă serie de ipoteze științifice și tehnice.

A pus în acțiune geologia și paleontologia (*O călătorie spre centrul Pământului*, 1864), astronomia și călătoria spațială (*De la Pământ la Lună*, 1865; *În jurul Lunii*, 1869; *Hector Servadac*, 1877), electricitatea, biologia marină și călătoria sub mări (*Douăzeci de mii de leghe sub mări*, 1869) etc. Al doilea părinte fondator, Herbert George Wells (1866–1944), s-a folosit de alibiul argumentelor științifice pentru a depăși hotarele admise ale posibilului (ca în *Mașina timpului*, 1895, sau *Omul invizibil*, 1897).

Să revenim la pluralitatea lumilor. Pornind de la condițiile fizice ale „pământurilor din cer", Flammarion și Lowell „au dovedit" existența locuitorilor acestora. Scriitorii au mers mai departe. Cu excepția lui Jules Verne, care reprezintă, în acest punct, un caz atipic: el n-a dorit să știe nimic de locuitorii planetelor. Dar emulii săi (ca Georges Le Faure și Henry de Graffigny, cu saga lor astronomică: *Aventurile extraordinare ale unui savant rus*, 1889–1896) nu s-au jenat deloc imaginînd umanități planetare de o „densitate" și o varietate uluitoare. Pe de altă parte, cu „obuzul" lui, Jules Verne a inventat *călătoria cosmică modernă*, un mijloc de a atinge planetele și a intra în contat, eventual, cu locuitorii lor. În ceea ce-l privește pe Wells, el a descris minuțios marțienii și selenienii (*Războiul lumilor*, 1897–1898; *Primii oameni pe Lună*, 1901) și a regizat primul mare conflict dintre oameni și marțieni.

Dacă vulgarizarea a făcut un pas decisiv față de știința pură, considerînd ca dovedită existența „pământurilor din cer" și a locuitorilor lor, ficțiunea științifică (și în acest caz, „romanul astronomic") a făcut un al doilea pas, nu mai puțin decisiv; ea a „materializat" omenirile planetare, le-a împrumutat figuri și comportamente și le-a pus în contact cu umanitatea terestră.

Paraștiințele

Un alt domeniu de afirmare a imaginarului științific al timpului nostru este constituit de *paraștiințe*. Acestea s-au înmulțit și s-au consolidat pe parcursul ultimelor decenii, dublînd uneori

(şi rivalizînd în ochii opiniei publice) ştiinţele „acceptate". Astfel, *arheologia* şi mai ales *arheologia preistorică* sînt concurate de *paraarheologie* sau, mai exact, de *paleoastronautică*, care se ambiţionează să descopere lumi pierdute (Atlantida, Mu şi alte civilizaţii) şi insistă asupra rolului extratereştrilor în geneza omului şi a evoluţiei sale.[36] *Zoologia* este concurată de *criptozoologie* (introdusă de zoologul belgian Bernard Heuvelmans), care-şi propune identificarea speciilor de animale necunoscute de pe cele cinci continente şi din adîncurile oceanelor.[37] Evantaiul este foarte larg: de la monstrul din Loch Ness şi şarpele de mare pînă la o remarcabilă varietate de hominizi care realizează tranziţia de la maimuţă la omul actual (cum ar fi *Yeti* din Tibet şi *Bigfoot* din California), fără a uita dinozaurii care mai există încă şi sînt căutaţi pe undeva prin mlaştinile din Africa. Să mai menţionăm şi întoarcerea în forţă a *astrologiei*, disciplină care, după epoca sa de glorie din timpul lui Nostradamus, a cunoscut o eclipsă determinată de raţionalismul triumfător din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea; astăzi, astrologia se adaptează demersului ştiinţific... sau paraştiinţific.

Dar cazul în acelaşi timp cel mai tipic şi cel mai complicat este reprezentat de *parapsihologie*.[38] Aceasta încearcă să identifice şi să explice, printr-o metodologie care se vrea ştiinţifică, fenomene paranormale tradiţional considerate ca aparţinînd supranaturalului. Este vorba, pe de o parte, de percepţia extrasenzorială, manifestată fie în spaţiu (telepatie), fie în timp (viziunea evenimentelor trecute sau viitoare), şi, pe de altă parte, de o acţiune „telekinetică" asupra obiectelor (deplasare sau deformare fără contact fizic). În ambele cazuri se presupune intervenţia unei forme necunoscute de „energie" specifică psihismului uman, numită *funcţia Psi*.

În ciuda opoziţiei mai multor reprezentanţi ai ştiinţei, parapsihologia a reuşit să se impună în peisajul cultural contemporan. Ea a recuperat şi a reformulat — ţinînd seama de noile

exigențe științifice — anumite tendințe arhetipale bine ancorate în spirite (abolirea constrîngerilor temporale și spațiale, eliberarea de apăsarea materiei, prezența miraculosului, dar a unui miraculos centrat pe om și plauzibil științific...).

O evoluție nu mai puțin caracteristică este fărîmițarea medicinei. Se face simțită o despărțire din ce în ce mai netă între medicina oficială și teoriile și practicile paralele, cunoscute, în general, sub denumirea de *medicini blînde* (homeopatie, acupunctură, fitoterapie, bioenergie, yoga...). Atracția din ce în ce mai mare exercitată de acestea constituie un fenomen al civilizației foarte caracteristic epocii noastre.

Problema este că epistemologia contemporană pare slab înarmată pentru contracararea paraștiințelor. Cum nu mai există adevăruri științifice indiscutabile, ci doar o diversitate de paradigme, nu se prea vede cum s-ar putea trasa într-o manieră convingătoare frontiera dintre științe și paraștiințe. Toate metodele luate în considerare prezintă fisuri. Astfel, „refutabilitatea" (sau falsificabilitatea), dragă lui Karl Popper, conform căreia o ipoteză n-ar putea fi demonstrată, ci doar supusă unei proceduri de respingere, se lovește de faptul, recunoscut chiar de autor, că „nu se poate respinge niciodată o teorie într-un mod convingător"! „Verificabilitatea" nu poate oferi nici ea certitudini: cum să verifici sub toate aspectele aserțiunile atomiștilor sau ale astrofizicienilor, fără să mai vorbim de reconstituirile propuse de istorici sau de psihanaliști! Psihanaliza, de exemplu, este o știință în general admisă, ceea ce nu o împiedică să reziste mediocru atît exigențelor de verificabilitate, cît și celor de refutabilitate. Anumiți epistemologi îi acordă chiar mai puțin credit decît parapsihologiei.[39]

Beneficiind de un relativism pe care filozofia științelor nu-l mai poate repudia după ce l-a promovat, paraștiințele se bucură, de asemenea, și de o imagine mai curînd favorabilă în opinia publică. Conform marelui sondaj efectuat de *Le Monde* (numărul din 12 mai 1994) pe subiectul credințelor francezilor,

71% din aceştia cred în transmiterea gîndului (oricum, mai mulţi decît cei care cred în Dumnezeu), 60% în astrologie, 46% în clarviziune, 41% în farmece, 39% în extratereştri, 31% în mese turnante, adică în spiritism (credinţe, evident, mai mult sau mai puţin intense; am adunat „da, cu siguranţă" şi „da, puţin").[40]

O mişcare ce cîştigă teren de la începutul anilor 1980 este *New Age*, fascicol de teorii şi practici diverse, reunite însă prin aceeaşi dorinţă de evadare din cercul îngust al concepţiilor materialiste şi raţionaliste. New Age propovăduieşte o schimbare radicală de paradigmă care încorporează tot ceea ce ştiinţa oficială refuză sau marginalizează: factorul Psi, comunicarea cu alte entităţi (spirite sau extratereştri), terapii neconvenţionale... Ea proclamă, într-un sens pur milenarist, intrarea omenirii într-o eră care va marca triumful spiritului asupra materiei, transfigurarea omului şi emergenţa unei conştiinţe planetare.[41]

O posibilitate de evadare în afara lumii concrete este promisă şi de tehnicile *realităţii virtuale*. Simularea unui altfel de mediu progresează într-un asemenea ritm, încît mîine va fi greu să se mai distingă între universul real şi fantasmele „materializate".

Aparenţa ştiinţifică a tuturor acestor tendinţe nu poate ascunde inserarea lor pe o durată foarte lungă. Paraştiinţele, New Age-ul şi realitatea virtuală nu fac decît să „reelaboreze" *universul fermecat* de odinioară. Ele sînt expresia actuală a unei rezistenţe durabile faţă de ideologiile dominante — teologia Evului Mediu, raţionalismul şi scientismul din epoca modernă —, care au încercat întotdeauna să „disciplineze" simultan organismul social şi corpusul cunoaşterii. Ele fac parte din aceeaşi dialectică ce opune şi reuneşte de multă vreme *cultura savantă* şi *cultura populară* (nici un zid etanş nu desparte, de altfel, cele două teritorii). Astăzi, zînele folclorice, transfigurate, intră în ştiinţele paralele, în timp ce ştiinţa oficială joacă rolul conservator şi liniştitor al unei adevărate teologii. Decorul nu mai este medieval, dar arhetipurile ignoră decorurile.

Mituri moderne

Știința a devenit, începînd din secolul al XIX-lea, cea mai mare generatoare de mituri. Mitologia omului contemporan este în esență o mitologie cu bază științifică. Este vorba, de fapt, de o mitologie mult mai veche, recuperată, transfigurată și repusă în circulație de știință. Sub pojghița științifică se recunoaște întotdeauna arhetipul. Structura științifică și, totodată, arhetipală a acestui *mit modern* (denumire datorată lui Carl G. Jung: *Un mit modern*, 1959) al *farfuriilor zburătoare* și, într-un plan mai general, al extratereștrilor nu mai trebuie demonstrată. În acest domeniu ne găsim în punctul cel mai avansat al unei evoluții foarte semnificative: fond arhetipal (unitate și alteritate; popoare fabuloase) — știință și filozofie (ipoteză) — vulgarizare (cvasicertitudine) — ficțiune literară și cinematografică (vizualizare) — și, în sfîrșit, un ultim stadiu, în care mitul este proiectat în realitatea imediată. Extratereștrii și farfuriile lor zburătoare (observate începînd din 1947) au devenit o *prezență*; ele fac parte din lumea noastră și participă, mai mult sau mai puțin discret, la istoria noastră și la proiectele noastre de viitor.[42]

Acest tip de alunecare: ipoteză științifică — ficțiune literară — inserare în realitate, este, pînă la urmă, ceva destul de obișnuit. Bernard Heuvelmans, marele specialist al criptozoologiei, a invocat ca texte fondatoare ale acestei noi științe *Douăzeci de mii de leghe sub mări* de Jules Verne și *Lumea dispărută* a lui Arthur Conan Doyle.[43]

Scenariile catastrofice, mai mult decît abundente în ultimele două secole și, mai ales, în ultimii zeci de ani, se inspiră, la rîndul lor, în mare parte, din argumente științifice (înrădăcinate și ele în arhetipuri ca „sfîrșitul lumii" sau „eterna reîntoarcere"). Glaciațiune universală sau efect de seră (cauzate de pulberile sau de gazul carbonic, emanate de activitățile industriale), accidente cosmice, război nuclear urmat eventual de „iarna nucleară", breșe în stratul de ozon..., totul se adaptează prompt noilor descoperiri și conjecturi științifice și tehnice.

Mitologia viitorului depinde și ea, în mare măsură, de știință sau de o anume înțelegere a științei. În afara soluției finale a unui cataclism, posibilitatea de alegere este mare între variantele optimiste și pesimiste, între o tehnologie pusă în serviciul omului sau, dimpotrivă, care-l reduce la robie. Grație jocului științific și tehnologic, *citirea viitorului* (domeniu în care imaginarul domnește pe deplin) a devenit o preocupare constantă a omului contemporan.

Puterea reală sau presupusă a științei se găsește la originea unei bogate mitologii, în care figura centrală este cea a savantului. Savantul care se poate manifesta ca un zeu, punîndu-și știința în slujba omului, dar și savantul nebun, capabil de cele mai groaznice fărădelegi, capabil chiar, prin forța tehnologiei, să nimicească lumea și să distrugă omenirea. Începînd cu *Frankenstein* (1818) al lui Mary Shelley și pînă în zilele noastre, mitul *savantului nebun* cunoaște o vogă niciodată dezmințită.[44]

Adaptarea arhetipurilor la formele moderne ale sensibilității și culturii este scoasă în relief într-o manieră foarte sugestivă printr-un evantai bogat de *zvonuri*, structurate în adevărate *legende urbane* (termen deja consacrat, chiar dacă puțin restrictiv). Cîteva exemple sînt de-ajuns pentru a ilustra îmbinarea tradiție-modernitate.[45]

Astfel, zvonurile referitoare la animale insolite (de la caracatițe uriașe la feline misterioase) nu fac decît să prelungească în prezent un foarte tradițional bestiar fantastic, dar acesta este condimentat de contribuțiile ficțiunii științifice sau ale criptozoologiei și legat de anumite evoluții și obsesii contemporane (marginalizarea lumii rurale, dihotomia industrie-natură, frica de viața sălbatică sau, dimpotrivă, puternica valorizare a acesteia, preocupări ecologiste...).

Se poate constata de asemenea, surprinzător, că și *canibalismul*, simbol arhetipal al alterității, se simte destul de bine în decorul urban de astăzi. Vechiul său amplasament spațial și rasial (în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, negri din Africa și alți

sălbatici se abandonau acestui viciu alimentar) s-a modificat oarecum în beneficiul unei implantări citadine. Sălbaticii și negustorii de carne umană se găsesc cel mai adesea printre noi. Temerilor și fantasmelor de pe vremuri li se adaugă neîncrederea în tehnologiile copleșitoare și incontrolabile (carne umană în conserve, cenușa cadavrelor incinerate confundată cu supa deshidratată...).

Acest comportament revelează, de asemenea, o neliniște, fără îndoială veche, dar exacerbată de cîtăva vreme, referitoare la pierderea integrității corporale. Refluxul religiei nu poate decît să valorifice încă și mai mult singurele valori certe, care sînt corpul și sănătatea. Pe acest fond s-a dezvoltat un zvon persistent despre *traficul organelor* (răpiri, operații clandestine, bebeluși tăiați în bucăți...). El corespunde noilor posibilități oferite de știință (grefa) și pare confirmat de frecventele dispariții de persoane.

Un zvon care revine periodic este cel al *autostopistului fantomă*: o persoană urcată într-o mașină dispare brusc și spectaculos. În acest caz, mediul înconjurător tehnologic (autostradă, mașină) abia maschează teme foarte vechi (fantome, apariții, zîne, un du-te-vino între universul vizibil și cel invizibil).

Trei mari serii de zvonuri, axate pe *extratereștri, yeti* și alți hominizi asemănători și disparițiile din *triunghiul Bermudelor*, dovedesc recuperarea științifică și deghizarea tehnologică (OZN-uri venite din *galaxii, avioane* și *vapoare* absorbite) a unor impulsuri permanente ale imaginarului. În ciuda unei explorări sistematice și aparent aproape terminată, Terra păstrează în continuare un aer misterios și ascunde cu grijă căi secrete ce duc în alte planuri ale realității. Știința și tehnologia nu fac decît să ofere un decor modern vechilor fantasme: de fapt, unde ar fi diferența față de „cargo cults" melanesiene?

Permanențe și schimbare

Să revenim la întrebarea inițială: un singur imaginar sau două regimuri distincte tăiate de linia, de altfel imprecisă, care separă societățile tradiționale de societatea tehnologică? Răspunsul

este deja prefigurat în periplul nostru; el rămîne în esență echivoc. Putem accepta însă faptul că nici o distincție între cele două structuri istorice nu se exprimă prin antiteza între o *viziune falsă* (sau puternic deformată) și o *viziune reală* și obiectivă a lumii. Știința și Rațiunea sînt canalizate de aceleași reguli ale imaginarului ca și acelea care au prezidat sintezele precedente (faptul că ele au ajuns sau nu la anumite Adevăruri esențiale nu mai este de resortul istoricului imaginarului).

Identificarea unui comportament mitic al complexului Rațiune–Știință–Tehnologie contrazice caracterizarea puțin pripită a lumii contemporane ca un univers „demitizat" și „desacralizat", de fapt, ca o lume în care puterea imaginarului ar fi micșorată. Unei interpretări mai puțin raționaliste a rațiunii și mai puțin scientiste a științei trebuie să i se adauge supraviețuirea și chiar vitalitatea figurilor imaginarului tradițional. Acestea au cedat mitologiilor noi o parte a teritoriului, dar au păstrat restul. De la un spațiu cultural la altul și de la un mediu social la altul, partajul este diferit și, în plus, amalgamul, soluțiile combinate nu lipsesc.

Trebuie să constatăm, de exemplu, nu doar refluxul așa de des invocat, ci și vigoarea credințelor religioase (și chiar a anumitor practici magice), al căror sfîrșit li se părea ineluctabil raționaliștilor din Epoca Luminilor și discipolilor lui Marx, într-o lume ajunsă, în sfîrșit, la maturitate. De fapt, chiar în spațiul cel mai afectat de factorii „desacralizanți" — cel al Occidentului (și al Franței în particular) —, credințele religioase continuă să păstreze poziții semnificative. Conform sondajului din mai 1994 menționat mai sus, 24% dintre francezi s-au declarat credincioși convinși, 24% credincioși prin tradiție și 17% credincioși nesiguri. Chiar dacă ponderea credincioșilor convinși este în scădere (prin comparație cu 30% din 1986), o majoritate de credincioși sau „aproape-credincioși" pare să se detașeze. Să mai observăm și că 57% dintre persoanele chestionate cred — mai mult sau mai puțin — în miracole, 51%

în învierea lui Cristos; mai puțin numeroși sînt cei care admit învierea morților (38%) sau infernul (33%). Practica religioasă este, fără îndoială, în declin, dar ateismul militant de asemenea; doar 19% dintre persoanele chestionate s-au declarat deschis necredincioși.

Dacă se combină cele două cifre, adică credința religioasă și credința în miturile moderne (factor Psi, extratereștri...), credințe compatibile, dar adesea distincte, rezultă că procentajul total se apropie de 100%. Să adăugăm la aceasta noul val milenarist: proliferarea sectelor, așteptarea sfîrșitului lumii sau a unei reînnoiri absolute. Imaginarul impregnează conștiința umană și astăzi la fel de mult ca la începuturi. Nici fondul său global, nici forța sa nu s-au diminuat.

Persistența arhetipurilor n-ar trebui să-l facă pe cercetător insensibil la formele noi, create în timp. Știința și tehnologia au schimbat viața oamenilor și reperele lor. Ele au fasonat într-o manieră nouă temerile și speranțele noastre. Miturile de factură științifică, în ciuda rădăcinilor arhetipale, îndeplinesc funcții corespunzînd unui context social și cultural determinat.

Compromisul se impune. Într-o perspectivă pur istorică, se poate insista legitim asupra formelor și funcțiilor specifice ale imaginarului acordate sensibilității contemporane. La un nivel mai ridicat, sîntem nu mai puțin obligați să constatăm că orice creație nouă își găsește sursa în structurile permanente ale spiritului. Desigur, o revoluție a avut loc în Occidentul raționalist și tehnologic, ceea ce a însemnat *reformularea radicală* a unui *fond arhetipal* constant. Două regimuri ale imaginarului sau unul singur? Nu e decît o ceartă de cuvinte. Adevărata problemă este de a înțelege cît mai corect posibil conexiunile dintre permanențe și schimbare.

Note

1. James George Frazer, *Le Rameau d'or*, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1923, p. 661.

2. Alain, *Préliminaires à la mythologie*, Paul Hartmann, Paris, 1943. Cîteva fraze caracteristice: „Marea problemă a cercetătorului este eliminarea imaginației" (p. 11); „întreaga înțelepciune este refuzarea viziunilor" (p. 13); „idealismul este o stare a copilăriei" (p. 51); „mitologia noastră este copiată exact după aceste idei ale copilăriei" (pp. 89–90); „ceea ce-i lipsește de la început copilului este exact această cunoaștere pozitivă, pe care fiecare o dobîndește prin munca mîinilor sale, și nu altfel" (p. 32).

3. Georges Gusdorf, *Mythe et méthaphysique*, Flammarion, Paris, 1953, p. 244.

4. Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 421.

5. D'Holbach, *Système de la nature*. Prima parte, Londra, ediția 1781, pp. 4–5 (capitolul I: „Despre natură").

6. Ernst Mach, *La Mécanique exposée. Histoire et critique de son développement*, Paris, 1904, p. 433.

7. Voltaire, „Destin", în *Dictionnaire philosophique* (publicat între 1764 și 1772).

8. Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bête*, pp. 109–124.

9. Un recensămînt detaliat al producțiilor utopice în cartea lui Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975 („Le Siècle des Lumières", pp. 119–181).

10. Edmond Halley, „An Account of the Cause of the Change of the Variation of the Magnetical Needle; with an Hyphotesis of the Structure of the Internal Parts of the Earth", în *Philosophical Transactions of the Royal Society*, vol. 16 (1692), pp. 563–578; „An Account of the Late Surprizing Appearance of the Lights Seen in the Air...", *ibidem*, vol. 29 (1716), pp. 406–428.

11. Pentru preocupările alchimiste ale lui Newton se poate consulta Bernadette Bensaude-Vincent și Isabelle Stengers, *Histoire de la chimie*, La Découverte, Paris, 1993, pp. 69–71 („Richard Westfall este primul care a îndrăznit să pună întrebarea: și dacă *Principia* n-ar fi fost pentru Newton apoteoza, ci doar o peripeție a adevăratei sale cercetări? Și dacă scopul său ar fi fost să studieze, pe un caz simplu al mișcărilor celeste, acele forțe pe care le urmărea în secret în laboratorul său din Cambridge?").

12. O sinteză utilă a dezbaterii epistemologice contemporane în articolul lui Pierre Lagrange, „Les Parasciences selon l'épistémologie:

des savoirs sans méthode", în *Analele Universităţii Bucureşti*, istorie, 1991, pp. 101–110.

13. Jean Baudouin, *Karl Popper*, PUF, „Que sais-je?", Paris, ediţia a doua, 1991, p. 37.

14. Paul Feyerabend, *Contre la méthode*, Seuil, Paris, 1979, pp. 20 şi 332.

15. Gerald Holton, *L'Imagination scientifique*, Gallimard, Paris, 1981, p. 120.

16. Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance.* Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1938 şi 1993, pp. 195 şi 207.

17. Pierre Thuillier, *Le Petit Savant illustré*, Seuil, Paris, 1980, pp. 96–97.

18. Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bête*, pp. 128–129. Referitor la subiectul clasificărilor rasiale este foarte interesant de consultat Linné, *Système de la nature*, vol. I, Bruxelles, 1793, pp. 32–33, şi, pentru excesele ulterioare, *Nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle*, vol. 15, Paris, 1817, articolul „Homme" (de doctorul Julien-Joseph Virey), pp. 1–255 şi *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, sub direcţia lui Bory de Saint-Vincent, vol. VIII, Paris, 1825, articolul „Homme", pp. 269–328.

19. Pierre Darmon, *Médecins et assassins à la Belle Époque. La Médicalisation du crime*, Seuil, Paris, 1989.

20. Lucian Boia, *L'Exploration imaginaire de l'espace*, pp. 46–47.

21. Balzac, *La Recherche de l'Absolu*, Flammarion, Paris, 1993, cu o introducere de Nadine Satiat, în care sînt scoase foarte clar în evidenţă conexiunile ştiinţifice ale acestui roman. Pentru căutarea obsesivă a elementului chimic originar, vezi şi Bernadette Bensaude-Vincent şi Isabelle Stengers, *op. cit.*, pp. 162–163.

22. Émile Zola, *Le Docteur Pascal*, capitolul al II-lea.

23. O bună analiză a fanteziilor sociale şi ştiinţifice furieriste în lucrarea lui Simone Debout: *L'Utopie de Charles Fourier. L'illusion réelle*, Payot, Paris, 1978. Vezi şi Michel Nathan, *Le Ciel des fouriéristes. Habitants des étoiles et réincarnations de l'âme*, Presses Universitaires de Lyon, 1981.

24. O prezentare sintetică a doctrinei spiritiste şi a istoriei sale la Yvonne Castellan, *Le Spiritisme*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1954

(ediția a șaptea, 1987). Lucrarea fondatoare îi aparține lui Allan Kardec: *Le Livre des esprits*, 1857. Pentru ideile lui Flammarion în domeniu și legătura dintre pluralitatea lumilor și spiritism, vezi Lucian Boia, *L'Exploration imaginaire de l'espace*, pp. 26–28.

25. Saint-Simon, *Oeuvres*, Libraire de Capelle, Paris, 1841, „Nouveau christianisme" (capitolul „Des religions"), p. 104.

26. Ernest Renan, *L'Avenir de la science. Pensées, de 1848*, Calmann-Lévy, 1890, p. 37.

27. Auguste Comte, *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, vol. III, Paris, 1853, p. 2. Scopul urmărit de Comte în această lucrare era „determinarea viitorului în funcție de trecut" (vol. IV, 1854, pp. 18–19). În ceea ce privește latura cea mai specific religioasă a doctrinei, se poate admira templul pozitivist inaugurat de filozof în cartierul Marais din Paris și ai cărui „sfinți laici", denumind fiecare o lună din noul calendar, se numesc: Moise, Homer, Aristotel, Arhimede, Cezar, Sfîntul Pavel, Charlemagne, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Descartes, Frederic cel Mare și fiziologul Bichat.

28. Hippolyte Taine, *Philosophie de l'art*, ediția a treia, Paris, 1879, p. 55.

29. În analiza imaginarului marxist și comunist urmărim în mare argumentele din lucrarea noastră *Mitologia științifică a comunismului*. Lupta de clasă „descoperită" de Marx este o proiecție istorică a polarizării, parțial reală, caracterizînd societatea industrială (mai ales engleză) din vremea sa.

30. Lucian Boia, *La Fin du monde. Une histoire sans fin*, „Criza de la 1900", pp. 159–194.

31. Pentru acest subiect trimitem la culegerea *La Science sous le Troisième Reich*, îngrijită de Josiane Olff-Nathan, Seuil, Paris, 1993, și mai ales la contribuțiile lui Mark Walker: „Une physique nazie?" (pp. 103–132) și Benoît Massin: „Anthropologie raciale et national-socialisme: heurs et malheurs du paradigme de la race" (pp. 197–262).

32. Anumite tendințe irațională identificabile în mentalitatea nazistă sînt scoase în evidență de Nicolas Goodrick Clarke: *Les Racines occultistes du nazisme*, Éditions Pardès, Puisseaux, 1989.

33. Lucian Boia, *La Mythologie scientifique du communisme*, „La réinvention de l'histoire", pp. 77–100.

34. Această „aventură" biologică este rezumată în lucrările lui Joël şi Dan Kotek, *L'Affaire Lyssenko*, Édition Complexe, Bruxelles, 1986 şi lui Denis Buican, *Lyssenko et le lyssenkisme*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1988.

35. Pentru acest subiect, o carte esenţială: *La Science pour tous. Sur la vulgarisation scientifique en France de 1850 à 1914*, volum îngrijit de Bruno Béguet, Bibliothèque du Conservatoire National des Arts et Métiers, Paris, 1990.

36. Jean-Bruno Renard, „La Para-archéologie et sa diffusion dans le grand public", în *L'Archéologie et son image*, Édition APDCA, Juan-les-Pins, 1988, pp. 275–290.

37. Bernard Heuvelmans, *Sur la piste des bêtes ignorées*, Plon, Paris, 1955; *Histoires des bêtes ignorées de la mer*, Plon, Paris, 1965 şi 1975; *L'Homme de Neandertal est toujours vivant* (cu Boris Porchnev), Plon, Paris, 1974; *Les Derniers Dragons d'Afrique*, Plon, Paris, 1978; *Les Bêtes humaines d'Afrique*, Plon, Paris, 1980.

38. Yvonne Castellan, *La Parapsychologie*, PUF, „Que sais-je?", ediţia a şasea, Paris, 1985.

39. Pierre Lagrange, *op. cit.*, p. 105.

40. *Le Monde*, 12 mai 1994, „Un sondage sur les croyances des Français", pp. 12–13.

41. Jean Vernette, *Le New Age*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1992 şi 1993.

42. Cîteva titluri extrase dintr-o bibliografie enormă: Michel Dorier şi Jean-Pierre Troadec, *Les OVNI*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1985; Bertrand Méheust, *Soucoupes volantes et folklore*, Mercure de France, Paris, 1985; Jean-Bruno Renard, *Les Extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse*? Éditions du Cerf, Paris, 1988; Pierre Lagrange, „Enquête sur les soucoupes volantes", în *L'Incroyable et ses preuves* (Terrain, 14), Paris, 1990. Şi să nu uităm, desigur, lucrarea clasică a lui Carl G. Jung, *Un mythe moderne*, Gallimard, Paris, 1961.

43. Bernard Heuvelmans, *L'Homme de Neandertal est toujours vivant*, p. 15.

44. Vezi în legătură cu aceasta contribuţiile lui Gwenhaël Ponnau: *La Folie dans la littérature fantastique*, Édition du CNRS, Paris, 1987, a doua ediţie, 1990) şi antologia editată sub îngrijirea ei *Les Savants fous*, Omnibus, Presses de la Cité, 1994.

45. Pentru acest subiect este indispensabilă consultarea culegerii lui Véronique Campion-Vincent şi Jean-Bruno Renard: *Légendes*

urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui, Éditions Payot, Paris, 1992. Textul nostru se referă în principal la eseurile referitoare la „Les auto-stoppeurs fantômes" (Jean-Bruno Renard, pp. 45–58), „Le Cannibalisme involontaire" (Jean-Bruno Renard, pp. 70–106), „Les félins-mystères" (Véronique Campion-Vincent, pp. 154–160) şi „Le rein volé" (Véronique Campion-Vincent, pp. 272–279). Vezi şi cartea recentă a lui Véronique Campion-Vincent, *La Légende des vols d'organes*, Les Belles Lettres, Paris, 1997.

CAPITOLUL AL III-LEA

O SCHEMĂ BIPOLARĂ: INFERNUL ŞI PARADISUL

Imaginar în stare pură

Printre „subsistemele" imaginarului, viaţa de apoi ocupă o poziţie aparte. Este imaginarul în stare pură, care se hrăneşte din propriile-i resurse. Se pot întotdeauna reduce, dacă se doreşte, miturile istorice la istoria trăită sau figurile insolite ale Celuilalt la diversitatea efectivă a raselor şi culturilor. Dar în cazul vieţii de apoi nu există nici un model tangibil pentru a fi transfigurat. Singurele legături „terestre" care ar putea fi invocate sînt strict de natură psihologică. Dovadă suplimentară, dacă era necesar, că se poate construi pe o fundaţie care aparţine exclusiv înclinărilor spirituale.

Această condiţie „ideală" a vieţii de apoi se referă la arhetip în semnificaţia sa generală şi abstractă. În schimb, multiplele sale concretizări fac inevitabil apel la figuri inspirate din ordinea concretă a lumii. Ne prelungim în viaţa de apoi bucuriile şi necazurile, diminuate sau amplificate, proiectăm adesea peisaje, obiecte şi obiceiuri care aparţin mediului terestru. Justiţia divină nu face decît să prelungească justiţia umană, amplificîndu-i exigenţele şi completîndu-i lacunele. Pînă la urmă, viaţa de apoi participă la dinamica istoriei. Fiecărei culturi şi fiecărei epoci îi corespunde un discurs specific asupra unei realităţi transcendentale presupuse imuabile, dar actualizată şi ideologizată neîncetat.

Nu există nici o contrazicere în observaţiile noastre, sau, dacă există, responsabilitatea revine în întregime logicii imaginarului. Credinţa în viaţa de apoi pare să caracterizeze spiri-

tul uman încă de la naştere sau, oricum, de la cristalizarea sa definitivă; acest lucru este demonstrat de riturile funerare identificabile la *Homo sapiens* încă de acum zeci de mii de ani. Apoi, toate culturile şi civilizaţiile, fără nici o excepţie, au împărtăşit aceeaşi convingere. Este, incontestabil, o structură arhetipală universală şi de o mare putere. Esenţa sa ţine de natura umană; la acest nivel, orice interpretare de factură istorică ar fi nesatisfăcătoare. Dar, pe de altă parte, manifestările sale sînt diverse ca viaţa şi se înscriu în mişcarea civilizaţiilor.

Ar fi prezumţios să propunem, în limitele unui scurt capitol, o abordare completă a problemei. Liniile principale au fost clar definite de Michel Hulin, care distinge patru axe de reprezentare: „amplasarea" lumii de apoi (proximitate sau îndepărtare); modalităţi de existenţă (pur spirituală sau reintegrare corporală); destin individualizat sau reîncarnări succesive; justiţie (separînd damnaţii şi aleşii) sau iertare (reconciliere finală a tuturor).[1] În ce ne priveşte, ne vom limita la cîteva exemple şi observaţii pentru a degaja în linii mari regulile generale ale sistemului: pe de o parte, invariantul arhetipal, pe de altă parte, adaptarea lumii de apoi la mersul istoriei, totodată ca *oglindă* şi *motor* al evoluţiei. Se va mai observa şi că viaţa de apoi oferă istoricului o *sursă* preţioasă şi inepuizabilă, şi, mai mult chiar, o cheie care permite o decodare. În timp ce arhetipul clarifică o aspiraţie fundamentală a fiinţei umane, diversele sale versiuni permit pătrunderea în adîncimea sistemelor de civilizaţie.

Marea cotitură: polarizarea lumii de apoi

Alegem ca reper o cotitură decisivă în evoluţia arhetipului: trecerea de la o viaţă de apoi nediferenţiată, sejur al umbrelor posedînd un simulacru de viaţă, la o viaţă de apoi puternic dramatizată şi polarizată între un loc rezervat celor drepţi şi un domeniu destinat damnaţilor. Arhetipul vieţii de apoi tinde

astfel să se alinieze unei alte tendințe arhetipale, care este exarcerbarea contrariilor.

În secolele ce au precedat fondarea religiei creștine, Hadesul grecilor și Sheolul evreilor, inițial infernuri lipsite de pedepse, deschise pentru toți răposații, evoluează lent, dar sigur, spre o separare postumă a destinelor. Cu intensități diferite, sistemul recompenselor și al pedepselor funcționa și în Mesopotamia și în Egipt. Dar acestui sistem i-a lipsit mult timp fermitatea. Soarta damnaților era prea puțin precizată, iar pedepsele, în principiu, nu erau eterne. Hinduismul și budismul au imaginat o soluție încă și mai complexă, combinînd, în cadrul unei istorii ciclice, o multitudine de sejururi infernale și de reîncarnări.[2]

Creștinismul a fost acela care a ajuns la consecințele ultime ale principiului bipolar. Iudaismul, care i-a pregătit terenul, și islamismul, care i-a urmat, se remarcă printr-o polarizare similară, fiind departe, totuși, de atingerea rigorii construcției creștine și de prezența sa obsedantă în viața socială. Evreii sînt mai puțin interesați de escatologie decît creștinii; pentru ei și pentru musulmani eternitatea osîndelor este departe de a se impune ca punct doctrinar. Aceste trei religii insistă însă asupra unei istorii jucate o dată pentru totdeauna, conducînd la sfîrșitul lumii și la Judecata de apoi.[3]

„Perfecționarea" lumii de apoi concordă cu nevoile și scrupulele unor societăți din ce în ce mai complexe, mai exigente la capitolele de drept și morală și mai ales mai preocupate de responsabilitățile individuale. Diversificarea sa avansează în ritmul afirmării individului. Ea evoluează de asemenea într-un raport foarte strîns cu normele și practicile judiciare. De la un anumit grad de complexitate socială, acestea nu mai par suficiente pentru asigurarea bunei funcționări a organismului colectiv; justiția divină, mai completă și mai intransigentă, se dovedește indispensabilă pentru impunerea unui plus de coerență și armonie.

Viziunea creştină a lumii de apoi reprezintă punctul de netrecut atins în acest proces de polarizare–dramatizare. Judecata care separă pentru eternitate pe cei buni de cei răi corespunde unei concepţii deosebit de clare a sensului istoriei şi a destinului uman. Să remarcăm totuşi că textele de bază — Epistolele Sfîntului Pavel şi ale Sfîntului Petru şi Evangheliile — sînt mai curînd discrete în ceea ce priveşte trăsăturile concrete ale vieţii de apoi, şi, mai ales ale Infernului, care trebuia să devină partea centrală a sistemului. Imaginile bine cunoscute ale vieţii de apoi creştine, atît de uluitoare şi bogate în detalii, s-au dezvoltat mulţumită muncii intelectuale a teologilor şi, de asemenea, unei anumite adaptări folclorice. Este suficient să comparăm *Biblia* şi *Divina Commedia*: Infernul foarte elaborat şi terifiant al marelui florentin, creaţie poetică destul de fidelă exegezelor teologice ale sfîrşitului Evului Mediu, merge mult mai departe decît scurtele menţiuni din textele sacre. Remarcabilă ilustrare a dinamicii proprii imaginarului: acesta a procedat, prin completări succesive, la concretizarea lumii de apoi.

Evoluţia spirituală desăvîrşită de creştinism trebuie să fie raportată la o fază istorică determinată. Această consolidare a schemei bipolare a vieţii de apoi însoţeşte o lungă serie de tulburări. Nenorocirile poporului evreu au inspirat direct elaborarea Bibliei. Dar această istorie particulară se înscrie într-un proces de o cu totul altă amploare, acumulînd tensiuni şi contradicţii în spaţiul Orientului Apropiat şi al Mediteranei din secolele precedînd naşterea lui Isus Cristos pînă la descompunerea Imperiului roman şi instalarea unei noi ordini europene în Evul Mediu.[4]

S-au produs atunci, totodată, accelerarea ritmului istoriei şi lărgirea structurilor ei. Spaţiul comunitar tradiţional şi liniştitor a evoluat spre mari ansambluri teritoriale (lumea elenistică, apoi romană). A fost trecerea de la o lume închisă la o lume deschisă, o lume care acorda o pondere mai semnificativă individului şi libertăţii sale, o lume mai dificil de asumat şi unde

libertatea — care nu este de fapt decît o ruptură a legăturilor — ridica un val de neliniști (vezi în legătură cu aceasta remarcabila analiză a lui E.R. Dodds în *Grecii și iraționalul*). Această frică de istorie explică ascensiunea în forță a iraționalului, recursul la o dispunere a imaginarului destinată să preîntîmpine pericolele sau să transfigureze pur și simplu lumea. Criza finală a Antichității, năvălirea „barbarilor", distrugerea unui imperiu despre care se crezuse că e etern și care se confunda aproape cu toată oicumena, părea să prevestească sfîrșitul istoriei, poate sfîrșitul aventurii umane. Pe acest teren s-a dezvoltat creștinismul. O istorie „exacerbată", minată de o sumă formidabilă de contradicții, s-a sublimat în așteptarea mesianică.

Noua religie proclama sfîrșitul suferințelor și reinstalarea armoniei primordiale în locul mișcării haotice a istoriei. Se va face dreptate, o dreptate intransigentă, separînd pe vecie pe cei buni de cei răi. Sfîrșitul lumii a devenit momentul suprem al istoriei. Binele și răul, tenebrele și lumina au fost exacerbate pe pămînt, ca și în cer. Mișcările milenariste au reactualizat paradisul terestru, inventînd o formulă paradisiacă situată la finele istoriei. Vom reveni asupra acestui subiect. Să reținem doar că, într-o primă fază, binele trebuia să triumfe chiar pe acest pămînt. O mie de ani de fericire terestră vor urma sfîrșitului istoriei și vor preceda sfîrșitul definitiv și Judecata de apoi. Înfruntarea decisivă dintre bine și rău, dintre Cristos și Anticrist s-ar fi derulat astfel în două etape, repetare imprimînd un plus de relief principiilor opuse. Biserica a sfîrșit prin a reține un singur deznodămînt: Judecata de apoi și eternitatea atemporală a recompenselor și osîndelor.[5]

În aceeași epocă și în același spațiu — Orientul Apropiat–Mediterana —, opoziția Bine–Rău a găsit o rezolvare încă și mai radicală în sintezele religioase profesînd un dualism absolut: maniheismul iranian, gnosticismul creștin, urmate în Evul Mediu de secte cum ar fi bogomilii și catarii. În cazul acestora, devalorizarea, chiar diabolizarea lumii materiale mergea pînă

la capăt, în antiteză ireconciliabilă cu regatul spiritual divin.[6] Aceasta confirmă diagnosticul: într-un fel sau altul, înfruntarea contrariilor a devenit un factor esenţial al istoriei.

Refuzul lumii reale dovedeşte o sete nesatisfăcută de depăşire. Viaţa de apoi creştină marchează punctul culminant al unei crize istorice majore: soluţie oferită frustrărilor şi speranţelor care cereau o rezolvare imediată şi radicală.

Lumea de apoi creştină în ritmul istoriei

Concepţia creştină asupra lumii de apoi este marcată, de-a lungul secolelor, de căutarea unui echilibru între rigoarea doctrinală şi inevitabila adaptare la fazele istorice succesive. Cu instalarea Bisericii în poziţie dominantă, Infernul şi Paradisul au devenit mult mai mult decît o soluţie compensatoare pentru dezmoşteniţii istoriei; ele şi-au asumat şi sarcina de a supraveghea funcţionarea organismului social.

Într-o primă fază, evenimentul cel mai bogat în consecinţe a fost victoria „rigoriştilor" asupra „indulgenţilor". Doctrina apocatastazei implica mîntuirea finală pentru toată lumea (eventual chiar şi pentru diavol). Origen, părinte al Bisericii, susţinea (în prima jumătate a secolului al III-lea) că osîndele din Infern ar fi de natură strict morală — remuşcările damnaţilor —, în orice caz, limitate în timp. Această tendinţă a pierdut lupta. Infernul terifiant şi etern a fost cel care a triumfat, teoretizat de Sfîntul Augustin şi apoi de Toma din Aquino. El era destinat „celorlalţi", fără nici o excepţie: „nimeni, în afara Bisericii catolice, nici păgîn, nici evreu, nici necredincios, nici cel care este despărţit de unitate, nu va avea parte de viaţa eternă, ci, dimpotrivă, va pieri în focul etern..." (Sinodul din Florenţa, 1439).[7]

O inovaţie semnificativă — decurgînd oarecum din această înăsprire a Infernului — a fost instalarea Purgatoriului la „jumătate de drum" între Infern şi Paradis. Această dezvoltare teologică a doctrinei originare s-a cristalizat definitiv în seco-

lul al XIII-lea. Jacques Le Goff i-a consacrat un studiu exemplar.[8] Purgatoriul a beneficiat de îndepărtarea în conştiinţe a sfîrşitului lumii şi a Judecăţii de apoi în lungul mileniului ce a legat sfîrşitul Antichităţii de începutul epocii moderne. Această întîrziere făcea de dorit o soluţie intermediară pentru a acoperi intervalul, puţin mai lung decît se prevăzuse, precedînd actul ultim de justiţie. Căutarea unui „loc intermediar" răspundea de asemenea unei individualizări mai fine a osîndelor şi recompenselor, dualismului absolut Infern–Paradis lipsindu-i puţin nuanţele. Era de fapt un sistem mai potrivit nevoilor unei societăţi în care diversificarea se afirma în forţă, mai ales spre anii 1200–1300, în epoca avîntului oraşelor şi constituirii unei clase de mijloc. Purgatoriul mai reflecta şi o percepere mai concretă şi mai precisă a timpului; osîndele sale erau măsurate, durata lor fiind în acord cu rugăciunile şi faptele bune ale celor vii, pe cînd timpul nu avea nici un efect asupra Infernului şi Paradisului.

Purgatoriul rafina sistemul, nuanţîndu-l şi consolidîndu-l în acelaşi timp. Era lestul ce trebuia aruncat pentru a contracara ipoteza unui infern temporar, pe care unii continuau să-l susţină. Se găsise, în sfîrşit, soluţia pentru o categorie largă de păcătoşi care nu meritau osîndele Infernului, dar nici, imediat, bucuriile Paradisului. Această construcţie teologică a fost exclusiv occidentală; Biserica ortodoxă a respins-o. În măsura în care Purgatoriul oferea o soluţie (relativă, fără îndoială) de libertate şi diversitate, absenţa sa în Est a definit un spaţiu tradiţionalist în faţa unui Occident atras de inovaţii. Din acest moment, Occidentul a continuat să inoveze, în teologie, ca în toate celelalte domenii. Istoria europeană a cunoscut două viteze. Nu este vorba de a transforma viaţa de apoi în motor exclusiv; aceasta nu este decît un simptom printre altele.

Un alt moment forte în istoria vieţii de apoi se anunţă în Europa occidentală la sfîrşitul Evului Mediu şi la începutul epocii moderne: din secolul al XIV-lea pînă în secolul al XVII-lea.

Dezmembrarea structurilor feudale şi erupţia modernităţii deschid o criză structurală de amploare nu mai mică decît cea care a caracterizat ultimele secole ale Antichităţii. Teoriile şi mişcările milenariste au revenit în forţă după ce au cunoscut o oarecare eclipsă în timpul Evului Mediu. Sfîrşitul lumii este din nou la ordinea zilei, potrivit celor două versiuni contradictorii sau complementare: dublul sfîrşit invocat de milenarişti sau sfîrşitul definitiv şi Judecata de apoi. Imaginarul osîndelor s-a înăsprit net; există în aparenţă o plăcere sadică în reprezentarea prin imagine sau evocarea prin cuvînt a gamei infinite de torturi rezervate păcătoşilor. Mai mult chiar, Infernul invadează Pămîntul; diavolul pare omniprezent, lucrînd cu ajutorul agenţilor săi neobosiţi: infideli, eretici, vrăjitoare... Polarizarea bine/rău îşi atinge apogeul, pe Pămînt, ca şi în lumea de apoi.[9]

În aceeaşi epocă, Reforma a introdus un element suplimentar de rigoare doctrinală. Invocînd „predestinarea", calvinismul şi alte curente protestante nu s-au mai mulţumit să despartă aleşii de damnaţi începînd de la trecerea lor în lumea de dincolo. Aceştia sînt separaţi de la începuturi, soarta fiecărui individ fiind decisă dinainte. Polarizarea lumii de dincolo, deja extremă în religia creştină, îşi găseşte astfel expresia sa ultimă: totul este înscris în eternitate. Max Weber a arătat într-o lucrare celebră (*Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, 1904–1905) cum ignorarea de către fiecare a propriului destin, imposibilitatea de a obţine iertarea prin mijloace „magice", combinată cu speranţa de a figura printre aleşi, au orientat protestanţii spre o asceză de factură laică, privilegiind activitatea şi munca. Astfel s-au ţesut legături între protestantism şi capitalism.

Spre sfîrşitul secolului al XVII-lea, Occidentul îşi află un nou şi relativ echilibru. Reforma şi Contrareforma au încercat să disciplineze imaginarul, fiind repede urmate de raţionalismul filozofic şi ştiinţific. Infernul şi Paradisul renunţă la „prea-

plinul" Renașterii; ele abandonează Pămîntul, stabilindu-se definitiv în lumea de dincolo. Dar discursul despre osînde, chiar dacă oarecum mai abstract (cel puțin pentru uzul elitelor) decît imaginarul infernal al epocii anterioare, s-a păstrat încă foarte puternic. Societatea modernă a fost construită pe represiune, și viața de apoi nu putea decît să preia în contul său principiile asigurînd ordinea terestră. Se poate chiar constata o înăsprire în plin secol al XIX-lea, explicabilă prin creșterea tensiunilor sociale și a conflictelor de clasă, și răspunzînd de asemenea strategiei defensive a unei Biserici care-și simțea amenințate pozițiile.[10] Aceasta explică faptul că spre 1900 discursul nu se prea schimbase față de secolele precedente. Ceea ce evoluase în schimb era așteptarea socială. Secolului al XX-lea îi revenea misiunea să adapteze modelul vremurilor noi.

Înainte de a încerca să desprindem anumite tendințe actuale din viața de apoi creștină, să formulăm principalele concluzii rezultînd din această scurtă incursiune istorică.

Am regăsit în viața de apoi regulile care asigură funcționarea mecanismului universal al imaginarului. Totul pornește de la *structurile arhetipale*: intuiția unei alte realități, viața de după moarte, jocul contrariilor. Pe această bază este construit *modelul*, fruct al istoriei: sfîrșitul lumii, Judecata de apoi, Infernul și Paradisul, model prezentînd, la rîndul său, o remarcabilă fixitate structurală, adaptabilă unor contexte foarte diferite, ca Evul Mediu sau secolul al XIX-lea. În sfîrșit, *inovațiile*, rezultînd din fiecare context istoric și cultural, îmbogățesc sau epurează tabloul, antrenînd, fără a pune în cauză esențialul, deplasări de accent mai mult sau mai puțin semnificative.

Fără a forța prea mult interpretările, sîntem tentați să afirmăm că o puternică polarizare a vieții de apoi indică un tip de societate conflictuală și dinamică. Această dispoziție întreține, în egală măsură, o viziune *universalistă* și *individualistă* a destinului uman. Ea se traduce și printr-o sete de perfecționare, susceptibilă să conducă la schimbare și la progres. Pe de altă parte, împărțirea omenirii în „damnați" și „aleși" dovedește un

mare grad de intoleranţă faţă de „ceilalţi" — păgîni, necredincioşi, eretici — şi un fond de agresivitate. Spiritul de cucerire — cruciadă sau război sfînt —, caracterizînd creştinismul şi islamismul, două mari religii axate pe o viaţă de apoi net polarizată, dovedeşte această mentalitate. În concluzie, afirmarea individului combinată cu un înalt grad de responsabilitate socială şi expansiune universală vizînd impunerea generală a propriilor valori au fost trăsăturile esenţiale ale istoriei Occidentului în timpului celui de-al doilea mileniu al erei noastre. Înseamnă că Infernul şi Paradisul au contribuit din plin la formarea lumii în care trăim.

Sfîrşitul Infernului?

În secolul al XX-lea şi mai ales în a doua sa jumătate se manifestă o restructurare radicală a vieţii de apoi creştine. O adevărată ruptură se conturează în raport cu discursul dominant repetat de-a lungul aproape a două milenii.

Am constatat că, în imaginarul clasic al vieţii de apoi, focul Infernului strălucea mai puternic decît lumina Paradisului. Paradisul era, fără îndoială, obiectivul ce trebuia atins, dar Infernul rămînea piesa centrală a sistemului, mai convingător oarecum, mai motivant decît fericirea celestă. Ameninţările răsunau mai limpede decît promisiunile. Cel mai urgent lucru era să scapi de chinuri, de chinurile concrete, teribile şi eterne, înainte să te gîndeşti la nişte satisfacţii definite destul de vag. De altfel, se credea că Infernul era infinit mai populat decît Paradisul.

Faţă de această „cultură infernală", care a marcat profund istoria Europei creştine, ceea ce impresionează în epoca noastră este tocmai reculul foarte semnificativ al Infernului. Oare acesta ar fi sfîrşitul sistemului bipolar al lumii de dincolo? Nu chiar pentru moment, dar, oricum, inversarea tendinţei este deosebit de sensibilă. Categoria aleşilor, pe vremuri net minoritară, tinde să înglobeze aproape toată lumea, fără a exclude din principiu pe nimeni.

Este semnul, fără îndoială, cel puțin în spațiul Occidentului, al unei noi sinteze de civilizație. Vechiul sistem, feudal sau burghez, era clădit, în mod deschis, pe amenințare și pe represiune („a supraveghea și a pedepsi", pentru a relua cuvintele lui Michel Foucault). Societatea occidentală contemporană pare suficient de adultă pentru a practica un tip de constrîngere mai discret și mai puțin brutal. Evoluția efectivă a raporturilor sociale și a moravurilor este amplificată și mai mult prin discurs. Drepturile omului sînt mai adesea invocate decît datoriile sale. Lista păcatelor s-a restrîns considerabil, cel puțin în ochii opiniei publice, iar tendința este de a acuza mai curînd societatea, nedreptățile și rateurile sale decît păcătosul individual. În sondajul deja menționat, publicat de *Le Monde* în mai 1994, 78% dintre persoanele chestionate afirmau că „societatea este cauza prea multor nedreptăți"; nu mai rămîn decît 13% pentru a susține că „omul este o ființă ce trăiește în păcat". Sistemul judiciar a evoluat în consecință. El caută mai curînd să reeduce decît să pedepsească. Acum mai puțin de două secole, omul putea fi spînzurat pentru furtul unei pîini; astăzi i se garantează viața chiar și autorului unui masacru. Abolirea pedepsei cu moartea în majoritatea țărilor europene reprezintă una dintre marile realizări ale civilizației acestui sfîrșit de secol.

Am observat deja că Judecata de apoi proiectează și amplifică în viața de apoi judecata oamenilor. Fiecare epocă aduce propria sa ierarhie de greșeli și osînde. Astfel, orgoliul și aviția figurau în primul rang în Evul Mediu; atitudini prea puțin simpatice, adevărat, dar care n-ar putea fi considerate în zilele noastre ca fiind cele mai rele păcate imaginabile.

Torturile, atît de tipice peisajului infernal, au fost și ele, la rîndul lor, adaptări ale unei practici cît se poate de terestre. De fapt, pe Pămînt, ca și în viața de apoi, încălcările deosebit de grave ale regulilor jocului (uneori nepedepsite sau insuficient pedepsite în lumea noastră) cereau condamnarea la moarte a vinovatului. În această perspectivă, chinurile Infernului

apăreau ca o execuţie interminabilă, pe măsura ofensei aduse lui Dumnezeu şi a eternităţii vieţii de apoi. Oribila execuţie a lui Damiens, vinovat de a-l fi lovit cu un cuţit, în 1757, pe Ludovic al XV-lea, a fost aranjată astfel încît să ofere un aperitiv al pedepselor din Infern: vinovatului i s-au ars picioarele şi mîinile, i s-au zdrobit oasele, i s-au smuls bucăţi de carne şi i s-a turnat plumb topit pe răni... înainte de a-l omorî prin sfîrtecare.[11]

Abolirea torturii şi a pedepsei cu moartea în societăţile evoluate ale Occidentului a fost însoţită de o reconstruire similară a vieţii de apoi. Cum să-ţi imaginezi un Dumnezeu nedrept şi sadic, exacerbînd chinurile, în momentul în care justiţia terestră înclină mai curînd spre indulgenţă? Pe un plan mai general, Infernul a cedat în faţa exigenţelor societăţii de consum. O anumită „comoditate a vieţii", cel puţin căutată dacă nu complet realizată pe Pămînt, îşi găseşte prelungirea într-o viaţă de apoi din ce în ce mai puţin represivă.

Sondajele de opinie oferă cifre instructive. În 1968, 39% dintre francezi credeau în viaţa de apoi, însă doar 22% în Infern. Englezii optau în majoritate: 54% pentru viaţa de apoi, dar în ceea ce privea Infernul, procentajul scădea la 23%. Raportul dintre cele două credinţe era în Germania Federală de 43% la 25%, în Olanda de 54% la 28%, în Finlanda de 52% la 29%, în Suedia de 43% la 17%... Infernul nu mai interesa deci decît jumătatea celor ce credeau în viaţa de apoi, cu deosebiri naţionale destul de sensibile, dar care se înscriu, totuşi, într-o evoluţie similară pentru toate ţările Europei occidentale, atît catolice, cît şi protestante.[12]

Două ţări din tabelul pe care-l comentăm se remarcă, în schimb, printr-un alt tip de comportament. 65% dintre greci şi-au afirmat credinţa în viaţa de apoi şi, cu un procentaj puţin inferior, 62% se pronunţau pentru Infern. Biserica ortodoxă rămîne, ca întotdeauna, fidelă tradiţiei. De cealaltă parte a Oceanului, în Statele Unite, un procentaj impresionant de 85% dintre persoanele chestionate credeau în viaţa de apoi şi în

număr de asemenea ridicat, 65%, în Infern. Este inevitabilă apropierea între persistența Infernului în conștiința americanilor și eșecul abolirii în Statele Unite a pedepsei cu moartea, pedeapsă cu moartea care revine în forță și care pare să exercite o stranie seducție asupra opiniei publice a acestei țări. Binele și Răul sînt aparent mai net conturate și separate decît în conștiința europenilor. Filonul mesianic al civilizației americane se manifestă atît pe Pămînt, cît și în amenajarea vieții de apoi.

În 1981, Infernul scădea încă și mai mult, la 15% în Franța și Olanda, la 14% în Germania, în timp ce în Anglia înregistra o ușoară revenire: 27%. Conform aceluiași sondaj, 27% dintre francezi, 31% dintre germani, 39% dintre olandezi și 57% dintre englezi se pronunțau în favoarea Paradisului.[13] Să observăm comportamentul puțin diferit al acestora din urmă față de alte națiuni din Europa occidentală (comportament care nu se rezumă doar la viața de apoi, însă pentru care viața de apoi este unul dintre indicatori).

Dar poate că am celebrat puțin prea repede sfîrșitul Infernului. Știm deja că figurile imaginarului mor greu. După ce a atins punctul cel mai de jos, Infernul pare a se stabiliza și chiar a cunoaște o revenire. Marea anchetă publicată de *Le Monde* în mai 1994 constată, pe de o parte, erodarea credințelor religioase față de o anchetă precedentă din 1986, dar, pe de altă parte, „buna comportare" a Infernului, care pare să capete un suflu nou. Este, de fapt, singura credință religioasă în creștere! 33% dintre francezi cred „absolut" sau „puțin" în Infern, contra 23% în 1986, cifră deja superioară celor 15% din 1981. Această creștere rămîne, de altfel, relativă, referindu-se doar la trei cincimi dintre francezi (56%) care consideră sigură sau probabilă existența unui suflet etern. După comentariul din jurnal, nu s-ar putea da acestui rezultat „o interpretare precisă și unică". Istoricul are, totuși, datoria de a face interpretări riscante! Ar trebui văzut dacă tendința se confirmă, și dacă acest fapt implică întregul Occident. În acest caz, ar fi simp-

tomul unei civilizaţii occidentale mai „neliniştite" la apropierea celui de-al treilea mileniu decît acum cîteva zeci de ani. Entuziasmul suscitat de creşterea rapidă şi de virtuţile societăţii de consum s-a disipat, lăsînd în urmă o oarecare posomoreală. Astăzi sîntem mai tentaţi să observăm partea negativă a bilanţului, nedreptăţile flagrante care se perpetuează în societăţile cele mai bogate, fără a mai vorbi de nenorocirile care lovesc cu tărie celelalte regiuni ale lumii. Viitorul pare nesigur. În acest context şi chiar fără să revină la vechea lui splendoare, Infernul are şansa să păstreze cîteva atuuri.

Nu e mai puţin adevărat că majoritatea contemporanilor noştri se simt puţin afectaţi de mesajul escatologic al religiei. Chiar dacă Paradisul este preferat Infernului, de fapt este afectată întreaga viaţă de apoi. Infernurile şi paradisurile terestre reale sau fictive (de la războiul nuclear şi lagărele de exterminare la societatea de consum sau la „viitorul luminos") au împins în planul al doilea figurile similare ale vieţii de apoi.

Ioan-Paul la II-lea a descris perfect acest fenomen în cartea sa intitulată *Să trecem pragul speranţei* (1994). Papa constată că teologii „nu mai au curajul să *ameninţe cu Infernul*". Şi, adaugă el, „este posibil ca chiar cei care-i ascultau să fi încetat să se teamă [...]. Trebuie să constatăm că contemporanii noştri au devenit aproape insensibili la *ţelurile ultime*".[14] Se poate deci astăzi să fii creştin fără să sacrifici prea mult vieţii de apoi; alte valori, nu mai puţin creştine, îi iau locul...

De fapt, semn al timpurilor, chiar şi papa adoptă în problema atît de controversată a Infernului o atitudine cît mai retrasă. El citează teologi, cum ar fi Hans Urs von Balthasar, care-l resping pur şi simplu, pentru a conchide apoi într-o manieră mai curînd ambiguă: „Dumnezeu, care l-a iubit într-atît pe om, poate accepta ca acesta să-L respingă şi din acest motiv să fie condamnat la chinuri fără sfîrşit? Totuşi, cuvintele lui Cristos sînt fără echivoc. În Evanghelia după Matei, El vorbeşte clar despre cei care vor cunoaşte chinurile eterne. Cine vor fi

aceştia? Biserica n-a dorit niciodată să ia poziţie. Este un mister impenetrabil aflat între sanctitatea lui Dumnezeu şi conştiinţa umană. Tăcerea Bisericii este deci singura atitudine convenabilă." Se pare că, pentru papa, Infernul ar fi mai curînd o exigenţă morală a oamenilor decît o pedeapsă divină efectivă: „Pedeapsa ireversibilă nu este într-un fel necesară pentru stabilirea unui soi de echilibru moral în istoria atît de complexă a omenirii? Infernul nu este, dacă se poate spune aşa, un ultim *colac de salvare* pentru conştiinţa morală a omului?"[15]

O exigenţă morală înseamnă altceva decît un adevăr incontestabil. Dimpotrivă, papa afirmă explicit funcţia purificatoare a Purgatoriului. Acesta preia astfel esenţialul moştenirii infernale, canalizîndu-l într-un sens complet contrariu, al mîntuirii şi al Paradisului.

Cît despre credincioşi, aceştia sînt încă şi mai puţin siguri decît papa în ceea ce priveşte configuraţia exactă a vieţii de apoi. Această reelaborare dovedeşte că nimic — nici măcar o dogmă — nu poate împiedica imaginarul să adapteze imaginile sale viselor, temerilor şi speranţelor fiecărui moment istoric. Frumoasele certitudini de altădată s-au fărîmiţat într-o mulţime de ipostaze. „Printre toate mărturiile — scrie Michel Hulin —, abia s-ar găsi una din douăzeci care să fie în toate punctele conformă dogmelor Bisericii catolice, de exemplu. Cutare, care crede în Infern, refuză să-l considere etern, sau îl identifică cu muşcătura remuşcărilor din chiar această viaţă. Alţii cred că diferenţele în viaţa de apoi n-ar fi decît diverse trepte de bucurie, în raport cu intensitatea caritătii încercate în această viaţă. Mulţi nu reuşesc să conceapă reînvierea sau estimează că ea ar consta într-o fuzionare a fiinţelor individuale în marele Întreg..."[16] Aceste căutări divergente se potrivesc cu seducţia exercitată de numeroase secte, de religiile Extremului Orient, mai ales budismul, cu revenirea în forţă a spiritismului etc. Se poate constata un incontestabil entuziasm pentru doctrina reîncarnării, împărtăşită de mişcări diverse, cum ar fi budismul, spiritismul şi New Age, unii cău-

tînd chiar s-o adapteze creştinismului. Conform sondajului din 1994, 11% dintre francezi cred în reîncarnare; este o formulă în care dezvoltarea treptată a spiritului şterge tradiţionala funcţie represivă. Schema bipolară este astfel contestată din toate părţile.

Se constată, în acelaşi timp, dedramatizarea vieţii de apoi şi multiplicarea căilor de mîntuire. Într-o civilizaţie din ce în ce mai deschisă şi diferenţiată, arhetipul îşi păstrează substanţa, însă cîştigă în diversitate. Fărîmiţarea credinţelor corespunde fărîmiţării corpului social. Să fie oare un semn de libertate sau de derută? Este puţin prea devreme pentru a ne bucura sau a ne îngrijora.

Schimbarea paradigmei observabile în imaginarul vieţii de apoi se înscrie incontestabil în căutarea unei noi sinteze de civilizaţie, problemă esenţială a omenirii la acest sfîrşit de mileniu.

Note

1. Michel Hulin, *La Face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Fayard, Paris, 1985, pp. 398–403.

2. Despre avatarurile sejururilor infernale, două sinteze datorate lui Georges Minois: *Histoire des enfers*, Fayard, Paris, 1991, şi *Histoire de l'Enfer*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1994.

3. Lucian Boia, *La Fin du Monde. Une histoire sans fin*, pp. 40–44 şi 67–69.

4. *Ibidem*, pp. 51–53, şi E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Montaigne, Paris, 1965 (noi ediţii, Flammarion, 1977 şi 1995).

5. Despre Paradis în general şi milenarism în special, vezi lucrările citate mai înainte ale lui Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le Jardin des délices* şi *Une histoire du Paradis. Mille ans de bonheur*.

6. Ioan P. Couliano, *Les Gnoses dualistes d'Occident: histoire et mythes*, Plon, Paris, 1990.

7. Georges Minois, *Histoire de l'Enfer*, p. 67.

8. Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981.

9. Un tablou al terorilor imaginare ale acestei epoci la Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Lucian Boia, *La Fin du Monde*.

Une histoire sans fin, pp. 77–97, și Georges Minois, *Histoire des enfers*, pp. 211–237.

10. Georges Minois, *op. cit.*, pp. 329–376. Despre înăsprirea represiunii în general, lucrările lui Michel Foucault: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1961, și *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

11. O evocare a acestei execuții „exemplare" la Georges Minois, *op. cit.*, p. 324. Pentru întreg subiectul, vezi Jean Imbert. *La Peine de mort*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1989 (a doua ediție, 1993).

12. „L'Évolution des attitudes religieuses en Occident", în *Problèmes politiques et sociaux*, numărul 345, 15 septembrie 1978.

13. Georges Minois, *op. cit.*, p. 388.

14. Jean-Paul II, *Entrez dans l'espérance*, Plon/Mame, Paris, 1994, pp. 269-270.

15. *Ibidem*, pp. 272–273.

16. Michel Hulin, *op. cit.*, p. 9. Despre declinul Infernului se mai poate citi, de asemenea, cu folos interesantul roman al lui David Lodge, *Jeux de maux* (titlu original: *How Far Can You Go?*), Rivages, Paris, 1993.

CAPITOLUL AL IV-LEA

JOCUL ALTERITĂȚILOR

Celălalt: realitate sau ficțiune?

Dintre toate structurile imaginarului, alteritatea este poate cea mai curentă. *Noi* și *ceilalți*: axa care leagă acești termeni regrupează esențialul raporturilor interumane. Istoria însăși nu este, în felul ei, decît un discurs multiform în jurul principiilor opuse și complementare ale *identității* și *alterității*.

Celălalt este cel mai adesea o persoană sau o comunitate adevărată, observată însă prin filtrul deformat al imaginarului. Ceea ce percepem este imaginea sa, iar această imagine — ca orice imagine — face parte simultan din real și din ficțiune. Alunecînd de la concret la imaginar, el este supus unei operații de simplificare și de amplificare, atingînd, la limită, caricatura sau simbolul. Banalitatea îi este refuzată; el trebuie să fie *încărcat de sens*, căci la ce ne-ar servi un *altul* care n-ar avea nimic special de spus?

Claude Lévi-Strauss a observat prezența simultană în *gîndirea sălbatică* a două valori contradictorii de *alteritate* și *universalitate*. Pentru trib, ceea ce se găsește în afara perimetrului său aparține unei alte umanități, chiar nonumanului, dar în același timp — mulțumită sistemului totemic — ființele umane (și chiar anumite animale) sînt invitate la un fel de fraternitate universală.[1] Societatea tehnologică n-a inventat nimic în acest domeniu: astăzi, ca și ieri, se poate constata aceeași pendulare între grup și specie, între valorizarea, chiar exacerbarea diferențelor și estomparea lor.

Istoria dovedește, totuși, că alteritatea este mai influentă decît universalitatea. Ea pare mai susceptibilă să se lase invadată

şi chiar acoperită de imaginar. Trăsăturile particulare ale unei civilizaţii „exotice" ne fac să uităm uşor că moştenirea comună a raselor şi culturilor este mult mai importantă decît specificităţile acestora. Chiar între omul cavernelor şi omul erei tehnologice, diferenţele sînt, pînă la urmă, secundare faţă de asemănări. Ceea ce uneşte oamenii este mai important decît ceea ce îi separă. Variaţiile naturii umane contează puţin în comparaţie cu însăşi natura umană. Dar sîntem obligaţi să constatăm că diferenţele s-au impus mai bine spiritului decît similitudinile. „Tribalismul", naţionalismul, rasismul decurg dintr-o structură durabilă a imaginarului. Nu am putea să le raportăm exclusiv la anumite circumstanţe istorice, deşi istoria contribuie, desigur, la exacerbarea sau la aplanarea lor.

„Anormalitatea" celuilalt se exprimă prin trăsături devalorizante sau valorizante, dispuse pe o foarte lungă scară. Faţă de normă, acest „străin" se poate dovedi mai bun sau mai rău, eventual mai bun şi mai rău în acelaşi timp. „Cocteilul" său de vicii şi virtuţi este diferit. Cînd alteritatea se manifestă în toată splendoarea sa, morala curentă şi comportamentul comun încetează să mai existe.

Înseamnă că *adevăratul Celălalt* nu este decît un pretext sau un alibi care ascunde jocul imaginaţiei. În acest punct, studiul imaginarului este pe cale de a opera o importantă modificare de perspectivă. Dintre cei doi actori implicaţi în dialectica celuilalt, cel care comandă, contrar aparenţelor, nu este cel despre care se vorbeşte (şi care foarte des de-abia se recunoaştea, împopoţonat cu veşminte ce nu sînt ale sale), ci acela care ţine discursul şi care găseşte în celălalt un mijloc de a-şi hrăni fantasmele şi proiectele.

O contra-Europă: China

Avatarurile Chinei în imaginarul occidental oferă o remarcabilă ilustrare a consideraţiilor noastre precedente. Prima sinteză majoră a avut ca sursă călătoriile din secolul al XIII-lea

și mai ales cartea lui Marco Polo, un fel de „best-seller" al epocii. Occidentul era pe punctul de a se lansa în marea aventură a explorării și colonizării; el visa la comorile altora. China și întreg Extremul Orient au fost transfigurate într-o lume de o uluitoare bogăție. Ca mulți dintre contemporanii săi, Columb era obsedat de aurul chinezesc. El a traversat Atlanticul ca să atingă țărmurile fabulosului Imperiu. China a fost cea care a „comandat" descoperirea Americii[2].

O a doua sinteză a fost creată în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Ea datorează mult instalării iezuiților în China și relatărilor și lucrărilor acestora, ce prezentau într-o lumină deosebit de favorabilă civilizația și sistemul politic chinez. Filozofii au preluat făclia. Într-o epocă în care erau căutate soluții susceptibile să reînnoiască edificiul occidental, lecția chineză a fost luată foarte în serios. Pentru anumiți teoreticieni, această țară îndepărtată a devenit un model de bună administrare și înțelepciune politică. Un Imperiu mare cît Europa funcționînd de minune, în perfect contrast cu divizările continentului nostru și interminabilele sale conflicte politice și sociale.[3]

O a treia sinteză, cristalizată la mijlocul secolului al XIX-lea, contrasta pe deplin cu precedentele. În plină expansiune economică și colonială, Occidentul nu mai manifesta decît dispreț pentru ceilalți. Decăzută din rangul de model politic, China nu mai era decît „un guvern imbecil și barbar" (după caracterizarea lui Tocqueville).[4]

Cîteva decenii mai tîrziu a intervenit o nouă schimbare. Către 1900, China a devenit simbolul „pericolului galben", chiar în momentul în care Occidentul începea să se îndoiască de capacitatea sa de a asigura la nesfîrșit dominația mondială. Revolta oprimaților părea înscrisă în logica lucrurilor și, în acest context, nimic nu mai era neliniștitor decît o coaliție între cele două mari țări galbene: China și Japonia. Unii profetizau deja căderea iminentă a Europei și a civilizației albe, înghițite de invazia asiatică.[5]

Jocul Chinei a continuat în secolul al XX-lea şi mai continuă încă. Fără să zăbovim asupra detaliilor, să reţinem cel puţin voga occidentală a maoismului de la sfîrşitul anilor '60, extraordinara debandadă a revoluţiei culturale părînd să ofere o nouă cale omenirii (diferită şi de capitalismul putred, şi de încremenitul comunism sovietic). Mai recent, „miracolul" economic chinez este pe punctul de a institui un model nou care asociază, paradoxal, o economie de piaţă prosperă ortodoxiei ideologice şi politice a comunismului.

În toate aceste sinteze, realitatea chineză contează mai puţin decît aşteptarea europeană. Mărimea sa, potenţialul uman, lunga sa tradiţie istorică şi complexitatea civilizaţiei fac din China un veritabil echivalent al Europei, o structură „egală" şi în acelaşi timp marcată de o alteritate deosebit de clară. Ea joacă astfel rolul unei „contra-Europe", propunînd inepuizabile soluţii alternative, opuse sau complementare, seducătoare sau neliniştitoare, dar care răspund întotdeauna unei anumite „cerinţe" occidentale. Pentru un european, China se prezintă ca un receptacul al fantasmelor şi proiectelor. Preluată de imaginar, o ţară reală este transfigurată într-o ţară utopică.

Hrană, sex, îmbrăcăminte...

S-a afirmat că omul este ceea ce mănîncă. Această butadă ilustrează bine logica imaginarului. Cel care se hrăneşte diferit trebuie să fie diferit. El este cu atît mai diferit cu cît gusturile şi obiceiurile sale se îndepărtează de normă. Mitul canibalului se înscrie în această dialectică; este gradul extrem al alterităţii, tradus în termeni alimentari. La cealaltă extremă se află vegetarianismul sau chiar asceza, caracterizîndu-i pe cei drepţi sau pe sfinţi. Astfel, prin ceea ce mănîncă, omul se poate apropia de zei sau de animale. Dar, chiar fără să mergem aşa departe, sîntem obligaţi să constatăm că raportul dintre noi şi ceilalţi, dintre identitate şi alteritate, trece, de asemenea, printr-o diversitate de norme şi ritualuri alimentare.

Omul mai este caracterizat și de comportamentul său sexual. În acest domeniu, practicile diferite, reale sau imaginate, pot adînci deosebirile. Extremele se prezintă la fel de clar ca în imaginarul alimentațiilor. Promiscuitatea și incestul sînt asociate adesea canibalismului, în timp ce castitatea se întîlnește cu frugalitatea. Fiecare societate definește, și încă destul de strict, propriile sale reguli de joc în domeniul sexual. Tabuurile — inevitabile — conduc la marginalizarea sau la respingerea „celorlalți", dar, în același timp, și invers, hrănesc fantasmele. Față de comportamentul efectiv, imaginarul sexual este cu mult mai bogat, mai liber, mai diversificat. El construiește spații de libertate pe care societatea reală n-ar putea să le acorde. Mulțumită „celuilalt", se pot trăi, cel puțin în imaginar, vieți și experiențe noi: un joc care evoluează încontinuu între refuz și seducție.

În sfîrșit, și se știe bine, haina îl face pe om. Absența sa nu are cum să facă decît un om foarte diferit. Ca figură a imaginarului, nuditatea este natural asociată promiscuității și canibalismului (cazul, mai ales, al africanilor, al amerindienilor și al polinezienilor la începutul epocii moderne). Manieră de a „învălui" sau „dezvălui" corpul acoperă un spațiu deosebit de larg al imaginarului, în care se reflectă la fel de bine intențiile de ordin sexual, cît și ierarhiile sociale și comportamentele culturale.

Adevărul este că toți acești factori reuniți fortifică sentimentul unei omeniri fărîmițate.[6] Un „sălbatic" gol este, desigur, mai apropiat de un burghez corect îmbrăcat decît am fi tentați să conchidem după aparențe. Imaginarul a colectat cu grijă semnele exterioare ale alterității, unele reale, altele închipuite, amplificîndu-le și scoțîndu-le din contextul și din logica lor culturală specifică. Inventarul diferențelor a devenit astfel mai impresionant decît banala constatare a unității genului uman.

Din centru la periferie

Jocul alterităților depinde în principal de conceptul de *centru* și de mecanismul care unește centrul cu periferia. Iată unul

dintre simbolurile cele mai puternice ale imaginarului: centrul lumii — care se află întotdeauna acolo unde vrem să-l plasăm — reprezintă domeniul normalității, punctul de unde se privește și de unde se judecă ansamblul Universului.[7] Acest principiu funcționează la toate nivelurile: indivizi, grupuri, națiuni, civilizații...

Fiecare trib se situează în centru. Într-o lume a triburilor, centrul este peste tot. De fapt, în ritmul evoluției istorice, unele centre s-au consolidat, devenind „mai egale" decît celelalte. Marile civilizații, imperiile, „economiile-lume" au reușit să-i împingă pe ceilalți spre periferie. Conștiente că se găsesc în centrul creației și al istoriei, aceste structuri puternice au elaborat arhitecturi foarte ideologizate ale spațiului, structurate exclusiv în raport cu propriile lor valori. China s-a considerat multă vreme ca „Imperiul de mijloc"; dincolo de frontierele sale, omenirea căpăta contururi stranii (monștri, oameni-animale sau, dimpotrivă, ființe foarte spiritualizate). Pentru vechii greci, Grecia ocupa centrul „oicumenei".[8] În secolul al XIV-lea, Ibn-Haldun situa civilizația „normală" în Africa de nord musulmană. Două secole mai tîrziu, Jean Bodin plasa normalitatea în Franța.[9] În epoca modernă și contemporană, Occidentul triumfător părea să fi rezolvat problema: spațiul central și normal nu putea fi decît cel al civilizației albe. Deplasări semnificative s-au produs și în interiorul acestui spațiu: întîietatea a revenit la început Sudului, apoi Nordului și, pînă la urmă, modelului american. Noi deplasări sînt în perspectivă: cercul Pacificului tinde deja să se impună ca un nou „mijloc" al planetei.

Această dispoziție imaginară a civilizațiilor în raport cu o normalitate „impusă" atinge o problemă esențială de metodologie istorică. Majoritatea surselor scrise de care dispun istoricii sînt expresia civilizațiilor dominante. Sînt surse fabricate în „centrul lumii" sau în diverse „centre ale lumii". Ele acoperă nu numai spațiul central, ci și periferia, o periferie care, pînă într-o epocă destul de recentă, s-a exprimat prea puțin ea însăși

(sau s-a exprimat prin surse neomologate de istoriografia clasică). Iată o capcană care a funcționat din plin. Tratarea critică a informațiilor a făcut abstracție mult timp (sau aproape) de problema esențială care este aceea a producerii acestor surse. Istoria unei mari părți a lumii a fost reconstituită cu ajutorul „surselor" fabricate aiurea, urmînd un discurs străin, inevitabil orientat, ideologizat și deformat.

Aceste surse necesită o nouă lectură, fie că este vorba de relatări de călătorie, de lucrări de istorie, de geografie sau de antropologie, de rapoarte politice sau diplomatice... Cine ar putea fi imunizat contra imaginarului?

Chiar conceptul de „sursă" este în cauză. Cînd Herodot vorbește despre sciți, discursul său nu se constituie în sursă a istoriei sciților, ci în sursă a ideologiei grecești și a imaginarului grecesc. Este *discursul centrului despre periferie*. Se pot eventual izola din acest discurs elemente „adevărate", se pot identifica, de asemenea, și elemente pur fictive, toate reunite într-o sinteză coerentă prin forța imaginarului și urmîndu-i regulile. Aparent, călătoria se desfășoară în țara scită, în realitate călătorim mai curînd în interiorul spațiului spiritual grec.

Sciții nu sînt decît un detaliu al vastei panorame a lumii pe care grecii, aliind ideologia cu geometria, au structurat-o într-un mod deosebit de riguros. Din zona mediană a „oicumenei", rezervată propriei lor civilizații, paliere succesive conduceau spre marginile lumii, gradul de alteritate corespunzînd cu distanța. Mai aproape de greci decît sciții, tracii erau mai puțin diferiți decît aceștia. Dimpotrivă, limitele extreme ale spațiului locuit aparțineau unor popoare fabuloase, a căror natură ținea în același timp de uman și de inuman.[10]

Dependența — uneori exclusivă — de acest tip de informații obligă istoricul să facă o alegere dificilă. El poate să le recuze pur și simplu, cu riscul de a se găsi în fața unui vid imens. Poate, din contră, să profite de ele, cu riscul de a amesteca inextricabil realul și imaginarul.

Iată un exemplu: istoricii români nu dispun de nici o sursă scrisă autohtonă pentru a reconstitui istoria geților și a dacilor, vechii locuitori ai României actuale. Există, fără îndoială, arheologia, dar aceasta nu poate răspunde tuturor problemelor. Și astfel, s-au impus autorii greci și romani. Istoria politică, culturală și religioasă a vechii Dacii a fost reconstituită în esență mulțumită lor. Dar informația vehiculată de ei este vagă și fragmentară. De fapt, ei nu știau mare lucru despre teritoriul situat dincolo de Dunăre. Religia lui Zalmoxis, al cărei punct de plecare este un pasaj obscur din Herodot, ocupă deja o întreagă bibliotecă. Nimeni n-a găsit în Dacia nici cea mai mică urmă a acestui personaj misterios. În schimb, valorile care-i sînt atribuite seamănă — puțin cam mult — cu doctrina lui Pitagora. Acest tip de proiecție spațială a ideilor filozofice și religioase grecești, deplasate către capătul lumii, era, pînă la urmă, destul de obișnuită. Atitudini pitagoriciene au fost consemnate nu numai printre geți, ci și în spațiul scitic, în Orient și în India. Ce mai rămîne, pînă la urmă, din adevărata religie a geților? Imaginarului vehiculat de Herodot i s-a adăugat imaginarul istoricilor și scriitorilor moderni. Toate concluziile sînt permise, nici una nu este sigură.[11]

Imaginarul nu poate oferi remedii insuficienței surselor. El are totuși dreptul să-și jaloneze propriul teren și să atragă atenția istoricilor „faptelor pozitive" asupra pericolului de a confunda *lumea adevărată* cu *discursul despre lume.*

Lumea văzută din Occident

Pe măsură ce avansăm spre epoca noastră, informația devine mai bogată, dar trece în continuare prin același filtru deformant. Ca și cei vechi, modernii au continuat să valorizeze spațiul în strînsă legătură cu ideologiile, cu visele și proiectele lor. *Sălbaticii* americani, integrați în sistemul lumii în epoca Renașterii, au beneficiat în egală măsură de modelul antic al barbarilor sau al popoarelor fabuloase de la hotarele lumii, și

de prejudecățile religioase, filozofice și ideologice ale timpurilor moderne. Păgîni, superstițioși, lipsiți de toate și canibali, ei au fost *devalorizați* în raport cu religia, rațiunea și civilizația europeană. Dar, urmînd dialectica alterității, ei au fost, în același timp, *valorizați*. Ca și grecii și chinezii imaginîndu-și materializarea teoriilor lor religioase și filozofice la hotarele lumii, Occidentul modern a făcut și el apel la sălbaticii *lui*. Sălbatici buni și răi își împărțeau rolurile. În această perspectivă contrastantă trebuie judecat discursul asupra spațiului exotic, fie că este vorba de America (sinteză a tot ce-i mai bun și mai rău), de Africa (polul negativ al sălbăticiei) sau de Polinezia („sălbaticul nobil" în toată splendoarea sa).[12]

Bunului sălbatic i-a revenit misiunea de a critica — din punctul de vedere al stării naturii — insuficiențele societății occidentale. El a devenit astfel, fără să vrea, un aliat prețios al filozofilor și reformatorilor. Pentru Jean-Jacques Rousseau, viața „sănătoasă" a primitivilor — necorupți de civilizație, de proprietate, de ipocrizia societăților evoluate — constituia un model nu mai puțin exemplar decît modelul chinez invocat de unii dintre contemporanii săi.

Aceste atitudini contradictorii definesc legăturile întreținute de societatea modernă cu spațiul extraeuropean, amestec, în proporții variabile, de respingere și de dorință, de atracție și de frică, de admirație și de dispreț.

Secolul al XIX-lea a simplificat dezbaterea printr-o devalorizare globală. Proiectul său tehnologic și social nu mai avea nici o legătură cu modelele exotice, cu bunul sălbatic și tradiționala vîrstă de aur. Rasismul și evoluționismul au contribuit în egală măsură să-l însemneze pe „neeuropean" cu o marcă ireductibilă de inferioritate, decretînd celelalte rase mai puțin reușite din punct de vedere biologic. Ele figurau, pe scara timpului, ca etape depășite de multă vreme de civilizația albă. Etnologia s-a unit astfel cu preistoria. Pentru a aborda omul preistoric, călătoria în timp nu mai era necesară; era suficientă călătoria în spațiu.

Paralel, naționalismul — principiul fondator al Europei moderne — a contribuit la dramatizarea sistemului alterităților chiar în interiorul civilizației albe. *Spiritul popoarelor*, drag romanticilor, a săpat frontierele interioare ale bătrînului continent. Fiecare a procedat cum a știut mai bine pentru a-și idealiza națiunea și pentru a caricaturiza trăsăturile vecinului. Un personaj curios bîntuie literatura secolului al XIX-lea: străinul. Simpatic sau antipatic, amuzant sau demn de dispreț, acesta nu este chiar „cum ar trebui". Alteritatea sa evidentă întărește identitatea celui care ține discursul, accentuînd astfel distanțele dintre entitățile naționale. Antropologia fizică a urmat curentul. Dintr-o unică rasă albă europeană, ea a sfîrșit prin a fabrica nu mai puțin de zece![13] Aparent omogenă față de restul lumii, pe care dorea să-l domine și să-l civilizeze, Europa săpa un întreg sistem de falii în propria sa casă. Depășind momentul 1900, aceste tendințe și-au avut partea lor de responsabilitate în sfîșierile secolului al XX-lea.

Nu sîntem așa departe, de fapt, de „oglinda lui Herodot". Datele s-au acumulat de la un secol la altul. Metodele s-au rafinat. Dar grila ideologică a rămas la locul ei.

Antropologia contemporană a încercat să depășească impasul centrîndu-și discursul pe conceptul de cultură. Ea a renunțat să inventeze ierarhii și să colecționeze bizarerii. Adevărata sa problemă este înțelegerea valorilor specifice și a funcționării fiecărui sistem cultural în parte. Rămîne de văzut dacă un astfel de efort de „obiectivizare" sau de „identificare" cu „obiectul de studiat" poate fi dus pînă la capăt. Ne putem îndoi. Aceasta explică criza pe care o traversează astăzi cunoașterea antropologică. Marile viziuni unitare s-au epuizat. Într-o lume „decolonizată", discursul antropologic (ca și discursul istoric, ca orice discurs despre celălalt) s-a sfărîmat și el. „Centre" în devenire se afirmă cam prin toate locurile în care înainte nu era decît o „periferie". Antropologul se poate întreba, pe drept cuvînt, dacă disciplina sa reușește cu adevărat să înțeleagă rea-

litatea celuilalt. Sau dacă aceasta n-ar trebui mai bine să se rezume la un fel de dialog, la o „mediere" între culturi.

Unii merg chiar mai departe, considerînd discursul antropologic o ficțiune narativă, înrudită cu textul literar. Este poziția adoptată de *antropologia postmodernă* de inspirație nord-americană, care susține subiectivitatea cercetării. „Făcînd din personalitatea sa, din motivațiile sale și din experiența sa centrul confruntării etnografice, antropologul postmodern îl localizează de acum pe «celălalt» în el însuși. Textul pe care-l produce pierde astfel orice pretenție de a-l «descrie» pe celălalt. El nu mai contribuie decît la întărirea puterii autorului, transfigurat în erou solitar, în căutarea identității sale de-a lungul aventurii exotice."[14]

Chiar fără a subscrie la o asemenea apreciere, o putem considera simptomatică. Dacă antropologia, care este prin excelență *știința celuilalt*, devine conștientă de subiectivitatea sa, ce să mai spunem despre tipurile de discurs mai puțin elaborate, sau despre distorsiunile suferite de imaginea celuilalt în opinia publică?

În interiorul cetății

Am vorbit pînă acum despre un *altul* mai mult sau mai puțin depărtat în spațiu. Dar mai există și un *altul* în interiorul cetății, nu mai puțin straniu și neliniștitor decît cel ce se află în afară. Dialectica legînd *centrul* de *periferie* acționează și în acest caz, deși de data aceasta dispoziția nu este decît parțial spațială. Distanțele de ordin cultural și mental se dovedesc la fel de considerabile ca distanțele geografice. Proximitatea nu exclude alteritatea, uneori chiar o întărește.

Mai ales cazurile-limită sînt acelea care au atras atenția istoricilor. Congresul mondial al științelor istorice reunit în 1985 la Stuttgart a plasat *imaginea celuilalt* în centrul dezbaterilor, cu subtitlul: *străini, minoritari, marginali.*[15] Aceste trei categorii prezintă, evident, caractere de alteritate deosebit de accentuate, dar fapt este că celălalt se găsește peste tot, într-o rețea care

reunește toate componentele unei comunități. Fiecare este un altul pentru alții. Fiecare ocupă un anumit loc față de centru (sau față de mai multe centre dispunînd de propria lor perspectivă). Celălalt poate fi observat și „inventat" dintr-o mulțime de perspective. Privirea burghezului aruncată cerșetorului este completată de privirea aruncată de cerșetor burghezului. Totuși, una dintre perspective se impune. Aceasta corespunde ideologiei dominante, valorilor general-acceptate, normelor care regizează viața unei comunități. Față de această „zonă centrală" trebuie să se analizeze, în primul rînd, dialectica identitate–alteritate. Tușe succesive conduc din centru la periferie, acolo unde se găsesc marginalii, corespunzînd barbarilor și sălbaticilor, situați, în schema geografică, la marginile lumii.

În ambele cazuri, *marginalii*, în sens spațial și/sau moral, oferă imaginea unei societăți inversate. Ei încarnează punct cu punct contrariul valorilor proclamate. Înseamnă că, dacă logica alterității rămîne stabilă, manifestările sale specifice depind de structurile sociale și de ideologiile forjate de istorie. Astfel, într-o comunitate *sedentară*, marginalul perfect este *nomadul* (vezi, în acest sens, locul preeminent al *țiganului* în imaginarul european al alterităților); cerșetorul, vagabondul, haimanaua ocupă o poziție apropiată. Într-o cultură cu predominanță religioasă (ca cea a Evului Mediu sau a unor regimuri teocrate sau fundamentaliste contemporane), *infidelul* și *ereticul* sînt cu deosebire marginalizați. Într-o societate totalitară, cel care gîndește sau trăiește altfel este încă și mai marginalizat decît într-o societate „deschisă". Acesta a fost mai ales cazul, în sistemul comunist, al dușmanului de clasă, al „parazitului", al disidentului și, în general, al acelei adevărate societăți paralele instalate în „gulaguri".

Anumite boli sînt și ele capabile să marginalizeze. În zilele noastre este cazul binecunoscut al *sidei*. Există cazuri în care maladia devine *simbol*, depășind cu mult conotațiile strict medicale. *Leproșii* din Evul Mediu prezintă modelul,izbitor al unei

„societăți de excluși", parțial justificată de boală, dar ale cărei atribute de alteritare au fost puternic amplificate în imaginarul social. Exemplul este foarte semnificativ pentru însuși mecanismul alterităților, scoțînd în evidență capacitatea sa de a izola și de a amplifica diferențele și de a le încărca de semnificații. Condiția leprosului oferea imaginarului medieval o „alegorie a păcatului" și imaginea vie a pedepsei divine (care se regăsește astăzi uneori în cazul sidei). Segregarea a avut ca rezultat nașterea unui „popor diferit". În aceeași epocă se precizau persecuția ereticilor și marginalizarea evreilor; aceștia „beneficiau" de un soi de amalgamare cu leproșii. Într-o societate în criză și, de asemenea, pe punctul de a-și întări structurile politice și ideologice (precizîndu-și astfel identitatea), „comploturile" abundau și ce era mai logic decît să-ți imaginezi comploturi urzite de un popor bolnav împotriva unui popor sănătos? O psihoză a cuprins Franța în 1321. Se credea că leproșii „dispuseseră otrăvirea tuturor apelor izvoarelor, rîurilor și fîntînilor, punînd otrăvuri și prafuri de fabricație proprie, veninoase și corupătoare [...]. Ei aspirau la putere și și-o împărțiseră deja între ei [...] și-și dăduseră titluri de stăpîni, conți, baroni...". Consecința: un veritabil „masacru al leproșilor" în sudul Franței.[16]

Fiecare societate dispune de legiunile sale de minoritari și de marginali, eretici, leproși sau nebuni, suspecți și criminali. Mecanismul funcționează neîntrerupt, dar cu manifestări diferite și de intensitate variabilă, racordate la evoluțiile istorice. Astfel, marșul Occidentului spre modernitate s-a manifestat, timp de mai multe secole, printr-o netă tendință de excludere, prin obsesia de a înmulți și consolida zidurile și îngrădirile. *Demența* și *infracțiunea* au devenit concepte deosebit de elastice. *Azilul de nebuni* și *temnița* s-au erijat, după cum a arătat Michel Foucault, în adevărate simboluri ale lumii moderne („epoca lor de aur" prelungindu-se din secolul al XVII-lea în secolul al XIX-lea).[17] Responsabili: consolidarea statului, ideologizarea raporturilor sociale, creșterea tensiunilor, reacția de autoapărare a elitelor...

Cu cît conflictele sociale sînt mai ascuțite și se polarizează, cu atît imaginarul Celuilalt devine mai copleșitor și neliniștitor. Secolul al XIX-lea oferă un caz izbitor cu divizarea sa foarte clară între avuți și săraci, aceștia din urmă formînd, după cum spune Louis Chevalier, clasele „muncitoare" și „periculoase".[18] Descoperirea de către Marx, în plin secol al XIX-lea, a „luptei de clasă" n-a fost rodul hazardului. Această dialectică a neîncrederii, a înfruntării și a represiunii a sfîrșit prin a produce un imaginar grotesc în care Celălalt, adică marea armată a „mizerabililor", a căpătat contururile unei omeniri diferite și neliniștitoare, pînă la expresia caricaturală a *omului criminal* teoretizată de Lombroso, care situa o parte considerabilă a populației occidentale în categoria „criminalilor potențiali", ființe umane degradate și irecuperabile.[19]

Circulația între centru și periferie este permanentă, nici o poziție nefiind cîștigată sau pierdută definitiv. Mizerii beneficiau în Evul Mediu de o anumită aură mistică (Isus binecuvîntase sărăcia). Pentru societatea modernă — pe drumul îmburghezirii și laicizării —, sărăcia a devenit, dimpotrivă, un blestem și un puternic argument de marginalizare, chiar de întemnițare (faimoasele case de muncă din secolul al XIX-lea). Lumea rurală a asigurat multă vreme seva societății occidentale. În secolul al XIX-lea, ascensiunea industriilor și orașelor a proiectat-o la periferie. Puternic valorizate de imaginarul tradițional, pădurea și muntele au început a fi percepute ca spații „sălbatice". Țăranul, fără a mai vorbi de „muntean", a devenit antiteza „civilizatului", citadin și burghez.[20]

Astăzi, figurile și gradele de alteritate s-au modificat mult față de secolul al XIX-lea. „Clasele periculoase" și-au schimbat compoziția. Muncitorul nu mai este proletarul marginalizat al secolului anterior. Modelul respectabilității burgheze a fost mai mult sau mai puțin erodat. Acum un secol, artiștii și sportivii beneficiau de un statut echivoc; în zilele noastre, ei s-au instalat bine în centru, admirați și imitați de o mare parte

a opiniei publice. Disprețuite și reprimate pînă într-o perioadă recentă, minoritățile sexuale sînt treptat acceptate și integrate. Există chiar o nouă distribuire a imaginarului vîrstelor. Pe vremuri prototipul era omul adult. Astăzi se poate constata mirajul exercitat de adolescență, ale cărei valori și atitudini par a se impune chiar și „vîrstei a treia".

Este incontestabil faptul că societatea occidentală depune un efort de integrare remarcabil, în scopul de a reduce, chiar de a elimina conotațiile devalorizante ale alterității. Anumite schimbări sînt spectaculoase. S-a trecut destul de brusc de la un rasism pur și dur la negarea însăși a conceptului de „rasă".[21] Multă vreme dominante, valorile masculine trebuie să accepte afirmarea paralelă a valorilor feminine. Morala, religioasă sau sexuală, pe vremuri una și indivizibilă, s-a sfărîmat în mai multe variante. Handicapații încep să fie considerați ființe umane în înțelesul deplin al termenului. Munca de informare destinată reducerii la proporții juste a impactului sidei asupra imaginarului și comportamentului social se înscrie în aceeași tendință de „aplanare".

Ar fi, totuși, imprudent să prezicem dispariția vechii dialectici a alterităților. Nu este vorba decît de un nou aranjament. Trebuie să se facă, de asemenea, distincție între o anumită pedagogie socială și evoluția în profunzime a moravurilor și atitudinilor. Astfel, discursul care denunță rasismul nu se regăsește neapărat în comportamentul curent. Se continuă fabricarea de ierarhii rasiale, schimbîndu-se uneori actorii. Refluxul temelor privilegiate ale rasismului tradițional (negrul, evreul...) este contracarat fie prin revenirea — uneori destul de virulentă — a vechilor fantasme, fie prin multiplicarea simbolurilor antagonismului rasial, combinate cu alte motive: naționalism, confruntări religioase, deplasări ale populațiilor și problema imigranților etc.

O marginalitate reală — reluată și amplificată de imaginar — continuă să se manifeste chiar și în cele mai bogate și mai deschise dintre societățile occidentale. Centrul nu se poate afla

peste tot (nici geometric, nici sociologic). S-au schimbat eventual marginalii, dar fără a se scăpa de marginalitate, ilustrată, sub diverse forme, de imigranți, de cei „fără domiciliu stabil", de șomeri, de bolnavii de sida...

Se schițează însă un nou proces care modifică raportul clasic dintre un *anumit* centru și o *anumită* periferie. Unificarea în creștere a organismului social și a omenirii în general este însoțită de un fenomen invers de „fragmentare". Niciodată lumea n-a fost așa de unită, niciodată lumea n-a fost așa de divizată ca astăzi. „Centrele", în sensul cel mai tare al cuvîntului, își pierd din prestigiu și din putere, în timp ce miriade de „centre secundare" sînt pe punctul de a se constitui. Un fel de „nebuloasă" se instalează în locul a ceea ce semăna mai curînd cu un „sistem solar". Este *Timpul triburilor*, afirmă Michel Maffesoli într-o carte publicată în 1988. „În interiorul unei matrice definite se cristalizează o multitudine de poli de atracție"; „un dute-vino constant se stabilește între masificarea în creștere și dezvoltarea microgrupurilor".[22] Aceste cercuri de sociabilitate, în permanentă efervescență, sînt numite *triburi* de sociologul francez. Într-o societate „descentralizată" și cu „geometrie variabilă", Celălalt va fi mai prezent și mai diversificat, în funcție de abundența „centrelor". Nu mai rămîne decît să sperăm că o astfel de evoluție va sfîrși prin a banaliza fenomenul, „dedramatizînd" jocul clasic al alterităților.

Femeia imaginară

Femeia este și ea Celălalt, evident față de bărbat. Bărbatul, la rîndul lui, ocupă aceeași poziție în raport cu femeia. Dar balanța este departe de a fi echilibrată, deoarece istoria și mai ales discursul despre istorie poartă o indubitabilă amprentă masculină. Nici o dificultate în reconstituirea istoriei imaginare a femeii: sursele abundă, materializînd interminabilul discurs masculin despre celălalt sex. Discursul feminin este mult mai discret și, în plus, pînă într-o epocă relativ recentă, inevitabil

contaminat de valorile masculine dominante. Iată de ce, la capitolul alterității, femeia întrece cu mult bărbatul.

Femeia este un Celălalt *complet*, adică ea concentrează toate atributele esențiale ale alterității, tot echivocul unei condiții diferite. Față de „normalitatea" bărbatului, ea a fost multă vreme considerată o ființă marginală și, într-un fel, „sălbatică"; mai bună și mai rea totodată, ea a suscitat adorația și disprețul, atracția și teama. Simbol al fecundității și al vieții, ea poate simboliza, de asemenea, coruperea materiei și moartea. Ea reprezintă atît înțelepciunea (Atena), cît și nebunia, puritatea (Fecioara Maria), cît și lascivitatea... În funcție de împrejurări, a fost divinizată sau demonizată.

O „ființă incompletă", gîndea Aristotel. Veche prejudecată pe care Evul Mediu creștin a reluat-o și a rafinat-o. La ce să te aștepți din partea unei societăți ideologic dominate de un cler masculin și celibatar? Femeia era tocmai potrivită pentru a deveni instrumentul și simbolul păcatului sexual. Unii teologi se întrebau chiar dacă ea avea cu adevărat un suflet, dacă reînvierea morților o privea și pe ea. Fapt este că primele disecții ale cadavrelor umane au fost practicate pe femei, operațiuni mai puțin scandaloase decît acelea de disecție a unui trup de bărbat, care urma sigur să reînvie.[23] Dar, urmînd regula deja constatată a *contrastelor*, același Ev Mediu a inventat dragostea curtenitoare și idealizarea purității feminine (semn deja ale unei tendințe de secularizare, al unei culturi laice care urmărea să se emancipeze de sub tutela ecleziastică). De fapt, misoginii și „feminiștii" n-au încetat să se confrunte de-a lungul istoriei.

Perioadele de criză exacerbează alteritatea. Această regulă a fost aplicată și femeii, cea mai dramatică ilustrare a sa fiind *vînătoarea de vrăjitoare*, desfășurată mai ales în secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Fenomenul a fost alimentat, fără îndoială, de prejudecăți ancestrale, de spaima de o femeie malefică și perversă. Dar criza structurală traversată în acea epocă de civilizația occidentală a permis dezvoltarea sa. Era o lume care se temea, lovită de complexul de „cetate asedi-

ată", remarcabil descris de Jean Delumeau în *Frica în Occident* (1978). Dezagregarea structurilor medievale şi dificilul drum spre modernitate generaseră un sentiment difuz de insecuritate. Tulburări cosmice ameninţau: ciumă, foamete, războaie, sfîrşitul lumii şi Judecata de apoi... Satana era la treabă şi, de asemenea, şi „auxiliarii" săi, aleşi prin marginalii de toate categoriile: eretici, musulmani, evrei..., femei, toţi, de fapt, interşanjabili. Femeia „beneficia" deci de un amalgam. Aptitudinile ei tradiţionale de „vrăjitoare" au fost recuperate şi canalizate de o ideologie a înfruntării. Au fost identificaţi şi bărbaţi-vrăjitori, dar rolul lor a fost net secundar în psihodrama vrăjitoriei.[24]

A urmat o fază de liniştire. Simplificînd drastic o colecţie de imagini mult mai complexe şi diversificate, am fi înclinaţi să afirmăm că o femeie „domesticită" a luat locul femeii „periculoase", chiar „diabolice". În imaginarul occidental al secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, locul privilegiat al femeii a devenit căminul şi misiunea sa esenţială, familia şi copiii. S-a încercat, de asemenea, să se scoată în evidenţă slăbiciunea înnăscută, fizică şi chiar intelectuală, a acestei fiinţe fragile, asimilată, într-un fel, unui copil sau unui bolnav.[25] Această „normalizare" face parte evident din proiectul global al epocii. „Claustrarea" femeii trebuie legată (cu toate diferenţele de rigoare) de claustrarea practicată în azile şi în închisori. Într-o societate dominată de bărbaţi, femeia rămînea o marginală, a cărei imagine oscila la bunul plac al fantasmelor şi proiectelor masculine.

Reacţia emancipatoare a secolului al XX-lea a adăugat noi tente, dar fără să modifice echivocul structural al mitologiei feminine. Configuraţiile mitice recente oscilează între ştergerea oricărei alterităţi (o femeie într-un fel identică bărbatului) şi valorizarea feminităţii în diferenţa sa. Femeia „egală" (şi chiar „superioară" eventual) coexistă cu femeia-obiect. Imaginile vehiculate astăzi, chiar dacă sînt diferite de imaginile tradiţionale, se înscriu în acelaşi mulaj structural al unei personalităţi foarte

contrastante. Femeia „imaginară" a fost și rămîne o natură incomparabil mai bogată, mai complexă și mai misterioasă decît bărbatul.

De la uman la inuman

Toți oamenii sînt diferiți, dar unii sînt mai diferiți decît alții. În afara *celuilalt* real, reluat și deformat de imaginar, există un celălalt pur fictiv (sau ale cărui legături cu realitatea sînt secundare). Acesta ne poate semăna mai mult sau mai puțin — căci se mizează și pe identitate —, dar cel mai adesea prezintă trăsături care fac din el o *ființă diferită* în accepțiunea cea mai puternică a termenului. El este, totodată, uman și inuman, legînd omul de animal sau, dimpotrivă, de lumea zeilor. Nici o frontieră clară nu desparte această *alteritate radicală* de figurile alterității „curente", trecerea între cele două tipuri efectuîndu-se treptat și în ambele sensuri. Orice ființă, chiar reală, poate fi învestită cu atributele unei alterități radicale, problemă asupra căreia vom reveni.

Aceste umanități, în principiu fictive, multiplicînd la infinit singura umanitate cunoscută, se caracterizează prin cîteva categorii de trăsături distinctive. Cea mai evidentă este alteritatea biologică: „oameni" construiți altfel, mai mari sau mai mici, lipsiți de anumite organe sau avînd, dimpotrivă, organe suplimentare, ființe intermediare între om și animal, chiar oameni-plante, fără a mai vorbi de sisteme biologice paralele (minerale „vii", ființe imateriale, invizibile...). Spiritul lor este nu mai puțin diferit la capitolul inteligenței, al psihismului, al puterilor parapsihologice... Moravurile diferă și ele, uneori cu manifestări intolerabile în societatea oamenilor, ca promiscuitatea sexuală, incestul, canibalismul. În sfîrșit, structurile sociale ale acestor comunități oferă nenumărate soluții utopice paralele.[26]

Mecanismul alterității este întotdeauna același, adică proiectarea asupra celuilalt a propriilor noastre fantasme și dorințe.

Cazurile extreme de alteritate oferă omului posibilitatea de a-şi imagina orice, de a-şi concretiza visele cele mai nebuneşti şi proiectele cele mai extravagante prin intermediul unui *celălalt* fictiv. Astfel, omul *real* poate deveni, prin procură, un fel de animal sau de zeu, poate încălca tabuurile, poate depăşi limitele cunoaşterii, poate dispune de puteri magice, anihila constrîngerile spaţiului şi ale timpului, atinge marginile universului sau pătrunde în universuri paralele... Toate aceste posibilităţi au o componentă *onirică*, în timp ce alteritatea „ordinară" rămîne mai controlată, mai aproape de un anume „realism".

Soluţiile radicale îşi găsesc evident locul în schema care leagă centrul de periferie. Ele sînt aşezate cît mai departe posibil, la marginile lumii noastre sau în alte lumi aparte. Popoarele fabuloase ale Antichităţii erau împrăştiate pe perimetrul spaţiului cunoscut. Blemi (oameni fără cap, cu faţa pe piept), cinocefali (oameni cu cap de cîine), sciapozi (oameni cu un singur picior enorm), oameni sălbatici (îmblănіţi), pigmei şi alte numeroase variante se situau în acelaşi timp la limita lumii şi la frontiera dintre uman şi inuman. Era, văzut din „centrul" grec, nu numai un grad în plus de alteritate faţă de populaţiile ciudate, ca sciţii sau indienii, ci un alt tip de alteritate, o condiţie cu totul diferită.

Insulele au jucat un rol similar. Considerate ca lumi aparte, „egale" oarecum marii insule locuite de umanitatea noastră, ele au concentrat de-a lungul secolelor o extraordinară varietate de omeniri diferite.[27] Apogeul imaginarului insular a fost atins spre sfîrşitul Evului Mediu şi această chemare a mărilor şi a insulelor îndepărtate a jucat, fără îndoială, un rol esenţial în aventura marilor descoperiri. Cu ale sale douăsprezece mii şapte sute de insule — douăsprezece mii şapte sute de lumi — „recenzate" de Marco Polo, Oceanul Indian devenise polul principal al straniului, *orizontul oniric* al Occidentului medieval, pentru a relua expresia lui Jacques Le Goff.[28] Ţărmurile şi insulele sale ofereau europeanului epocii, în afara monstruozităţii biologice, un liman pentru visele şi dorinţele sale cele mai obsedante: abundenţa, libertatea sexuală, dar şi ascetismul şi

sfințenia... Cîteva secole mai tîrziu, Paradisul polinezian, pe care l-am mai evocat, și-a găsit cît se poate de firesc rațiunea de a fi într-un univers de insule.

Ultimele secole au combinat, în felul lor, limitele lumii și entitățile insulare pentru a plasa omeniri diferite. Sistemul solar, apoi universul galactic au oferit soluția ideală, corpurile cerești jucînd un rol similar celui deținut pe vremuri de insulele terestre. Extratereștrii moderni nu fac astfel decît să prelungească și să amplifice, la scară cosmică, un foarte vechi mit, ceea ce nu înseamnă, de altfel, dispariția oricărei „insularități" terestre: oamenii sălbatici și alte varietăți de ființe diferite continuă să bîntuie imaginarul unor contemporani ai noștri.

Cu toate că în cazul său imaginarul se hrănește în principal din propriile sale resurse, alteritatea radicală invadează uneori terenul, aparent mai prozaic, al alterităților curente. Anumite evoluții istorice și tendințe ideologice sînt susceptibile să deplaseze segmente ale umanității reale spre limita „inumanului". Cazul cel mai dramatic rămîne cel al negrilor, a căror stare — în ochii albilor — a fost de la început echivocă din cauza contrastului culorilor și a conotației negative a negrului în imaginarul european. Aceste premise au fost amplificate, absolutizate și structurate ideologic în epoca modernă, în corelație cu afirmarea imperialismului occidental. Negrul a devenit astfel un „subom", sau, mai explicit, o specie intermediară între om și maimuță (ceea ce savanții epocii credeau că pot demonstra științific). Omul-maimuță era (și rămîne) un pur produs al imaginarului, dar a fost, de asemenea — în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea —, o ființă reală, transfigurată de imaginar în reprezentantul unei umanități diferite, produs al unei evoluții paralele și mai puțin reușite, fără nici o legătură cu umanitatea *noastră*.[29]

Ideologiile totalitare din secolul al XX-lea au împins foarte departe, la rîndul lor, mecanismul alterităților. Pentru naziști, evreul devenise un „om diferit" în sensul tare al cuvîntului, antiteza perfectă a „tipului arian" superior. În regimurile comuniste, burghezul, parazit și degenerat, părea o specie pe cale de dispa-

riție. Dimpotrivă, la cealaltă extremitate a spectrului, o umanitate nouă era pe punctul de a se naște, propunînd o condiție biologică, intelectuală și morală superioară („omul nou"). „Oamenii-zei" și „oamenii-animale" se materializează astfel în societatea reală, cu toate consecințele — inevitabil dramatice — care decurg.

Astfel, jocul alterităților este o structură permanentă a spiritului, care poate să se exerseze pe „ceilalți" reali sau pur imaginari, urmînd o scală foarte extensibilă, mergînd de la deformarea infimă pînă la ficțiunea pură. Mecanismul funcționează în strînsă corelație cu evoluțiile istorice și manifestările ideologice. Nu este în nici un caz un joc gratuit. Este vorba de un mobil puternic care canalizează acțiunea oamenilor și mersul istoriei. Totul trece, în cele din urmă, prin acest inepuizabil sistem de oglinzi.

Note

1. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris, ediția 1985, p. 201 (capitolul VI: „Universalisation et particularisation").

2. Pentru prejudecățile lui Columb, trebuie să ne referim chiar la jurnalul său: *Oeuvres de Christophe Colomb*, ediția Alexandre Cioranesco, Gallimard, Paris, 1961.

3. Informația „standard" asupra Chinei, care circula în secolul al XVIII-lea, se găsește în opera lui Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, 4 vol. Paris, 1735. Voltaire este unul dintre filozofii care s-au devotat temei înțelepciunii și bunei guvernări chineze (mai ales în *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756, ediție definitivă 1769).

4. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), cartea a III-a, capitolul al III-lea.

5. Jacques Decornoy, *Péril jaune, peur blanche*, Paris, 1970; Lucian Boia, *La Fin du monde. Une histoire sans fin*, pp. 180–182.

6. Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bête*, pp. 25–30.

7. „Centrul" este un simbol arhetipal, puternic impregnat de sacru. Despre *Simbolismul „Centrului"*, vezi considerațiile pertinente ale

lui Mircea Eliade, în *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1952.

8. François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris, 1980.

9. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes* (Muqaddima), în *Histoire universelle* (cca 1375); Jean Bodin, *Les Six Livres de la République* (1576).

10. François Hartog, *op. cit.*; Monique Mund-Dopchie, „Autour des sciapodes et des cynocéphales: la périphérie dans l'imaginaire antique", în *Analele Universităţii Bucureşti*, istorie, 1992, pp. 31–39; Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bête*, pp. 43–56.

11. Zoe Petre, „Le mythe de Zalmoxis", în *Analele Universităţii Bucureşti*, istorie, 1993–1994, pp. 23–36.

12. La subiectul Celuilalt „exotic", trimitem la lucrările lui Mondher Kilani, *L'Invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne, 1994 şi Bernard McGrane, *Beyond Anthropology. Society and the Other*, Columbia University Press, New York, 1989.

13. Joseph Deniker, *Les Races et peuples de la Terre*, Paris, 1900 (şase rase principale şi patru rase secundare identificate în Europa). Vezi şi Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bête*, p. 177.

14. Mondher Kilani, *op. cit.*, p. 29.

15. „L'image de l'autre: étrangers, minoritaires, marginaux", în *Rapports du XVI^e Congrès International des Sciences Historiques*, vol. I, Stuttgart, 1985, pp. 60–106.

16. Françoise Bériac, *Histoire des lépreux au Moyen Âge. Une société d'exclus*, Imago, Paris, pp. 141–142. În legătură cu amalgamul eretici-evrei-leproşi, vezi Robert I. Moore, *La Persécution. Sa formation en Europe (X^e–XIII^e siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

17. Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* şi *Surveiller et punir. Naissance de la prison*.

18. Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Plon, Paris, 1958.

19. Imaginarul criminalităţii în secolul al XIX-lea este scos în relief de Pierre Darmon în *Médecins et assassins à la Belle Époque*.

20. Despre munteanul „bun" şi cel „rău", vezi argumentaţia lui Mondher Kilani, în *Introduction à l'anthropologie*, Payot, Lausanne, 1992, pp. 240–242.

21. Vezi în legătură cu aceasta ultimele ediții din *Petit Larousse*, articolul *Race*: „Progresele geneticii conduc astăzi la respingerea oricărei tentative de clasificare rasială."

22. Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Le Livre de Poche, Paris, 1991 (ediție originală 1988), pp. 15 și 223.

23. Pierre Darmon, *Mythologie de la femme dans l'ancienne France*, Seuil, Paris, 1983, p. 20.

24. Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, pp. 346–388.

25. Pierre Darmon, *op. cit.*, pp. 181–185.

26. Despre „alteritatea radicală" și gama manifestărilor sale, vezi Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bête*, pp. 13–42.

27. Lucian Boia, *„L'Île, lieu de l'étrange"*, în *Cahiers de l'imaginaire*, 10, L'Harmattan, Paris, 1994, pp. 55–65.

28. Jacques Le Goff, „L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique", în *Pour un autre Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1977, pp. 280–298.

29. Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bête*, pp. 127–130 și 173–186.

CAPITOLUL AL V-LEA

EVADAREA

Scurt inventar al refugiilor

Omul aspiră să evadeze din istorie pentru a-şi căuta refugiu într-un timp egal şi armonios, nesupus turbulenţelor vieţii istorice. Această dorinţă este universală; doar modurile de a o îndeplini sînt diferite.

Pentru a ieşi din lumea concretă, imaginaţia dispune de resurse inepuizabile. Fiinţa umană este o neobosită creatoare de ficţiuni, destinate să dubleze în orice privinţă viaţa reală, ficţiuni vehiculate de artă, literatură, joc, sărbătoare... Ele pot fie să recompună datele realităţii, fie să le inverseze („lumea de-a-n-doaselea", temă predilectă a carnavalului) sau să le depăşească, în scopul reinventării condiţiei umane. Cu cît creşte presiunea socială, cu atît mai mult „supapele" trebuie să funcţioneze. Astăzi, impresionanta industrie a distracţiilor sau psihoza vacanţelor (fără a mai vorbi de refugiile mai elementare, cum ar fi sexul sau drogurile) participă evident la căutarea mereu actuală a unei „alte vieţi".

Religiile sînt şi ele susceptibile a fi interpretate ca strategii de evadare. Orice sinteză religioasă presupune o devalorizare a lumii prezente faţă de o realitate transcendentă. Pe de o parte, imperfecţiunea materiei şi inevitabila sa descompunere, de pe altă parte, Absolutul şi eternitatea. Frontiera dintre cele două condiţii trece prin moarte, ceea ce nu opreşte anumite practici permiţînd o ucenicie şi un fel de „detaşare" chiar în decursul unei vieţi ordinare. Asceza, meditaţia, monahismul se înscriu printre căile de acces spre o condiţie diferită. Orientul deţine întîietatea. Budismul, daoismul, yoga au rafinat tehnicile evadă-

rii pînă la nivelul la care permit inițiaților să se elibereze de greutatea materiei și de tirania timpului.[1]

Ne putem deci refugia în ficțiune sau în vis. Putem miza pe un plan diferit al existenței. Dar se mai pot imagina și metode capabile să dinamiteze istoria, metode care pot recrea omul și societatea conform unui plan dat de imaginar. Această strategie cuprinde trei tipuri de proiecte, ale căror modele sînt *vîrsta de aur, utopia* și *milenarismul*.

Nostalgia originilor: Vîrsta de aur și Paradisul

Două principii acționează în orice societate: *ordinea* și *libertatea*. Acest tandem nu funcționează niciodată perfect. Nenumărate nenorociri individuale și sociale derivă din acest defect de coordonare, pe care imaginarul își propune să-l elimine, absolutizînd unul sau celălalt termen (sau pe amîndouă odată).

Prima soluție corespunde *Vîrstei de aur*, cel mai vechi și mai universal răspîndit dintre toate miturile „antiistorice". Este arhetipul antiistoric prin excelență și, în plus, singurul presupus corespunzător unei etape efective în evoluția speciei. Evocînd o „realitate" primordială, Vîrsta de aur oferă o garanție de fezabilitate: „dovada" că o sinteză neistorică, departe de a fi un simplu proiect al spiritului, se înscrie în mod natural în logica lucrurilor. Construcția artificială nu este vîrsta de aur, ci istoria. Istoria nu a făcut decît să corupă o creație desăvîrșită, o lume armonioasă și o condiție umană fericită.

Istoria înseamnă constrîngere. Vîrsta de aur, opusul ei, se confundă cu noțiunea de libertate, de libertate absolută. Nici o contradicție între societate și individ, între om și natură, nici o piedică în calea unei libertăți fără limite. Este, de asemenea, era perfecțiunii biologice (longevitate, lipsa bolilor) și a abundenței, natura copleșind oamenii cu bogățiile sale fără a solicita nici un efort, eră a plenitudinii, materializare terestră a marii unități primordiale.

Hesiod, în *Munci şi zile*, apoi Ovidiu, în *Metamorfoze*, au schiţat tabloul acestei omeniri tinere, nepăsătoare şi fericite. „Ei ca şi zeii trăiau, cu sufletul fără de grijă, fără dureri şi necazuri, şi fără ca nici bătrînetea să-i apese, ci zdraveni la mîini şi la picioare de-asemeni, traiu-şi duceau în ospeţe, de orice necazuri departe. Moartea uşor le venea, ca un somn" (Hesiod).[2*]

„Cea dintîi s-a născut vîrsta de aur, care de la sine, fără vreo judecată şi lege, respecta dreptatea şi încrederea. Pămîntul însuşi, slobod şi neatins de greblă sau de vreun fel de plug producea totul de la sine... Iar oamenii culegeau fructele ce se năşteau din arbori, de pe munţi, de pe tufişurile mărăcinoase..." (Ovidiu)[3**]

Oamenii „trăiau ca zeii"; ei trăiau în comuniune cu zeii. *Sacrul* şi *profanul* nu erau încă separate. Mitul vîrstei de aur reuneşte aceşti doi poli sau oscilează între ei. În sensul religios (şi moralizant), el a luat aspectul Paradisului terestru, de fapt al unei întregi game de paradisuri. În celălalt sens s-a manifestat ca un vis de abundenţă şi proiect anarhist. Această ultimă tendinţă a prevalat asupra celei dintîi în măsura în care se afirma (mai ales în spaţiul occidental) desacralizarea lumii. „Paradisurile secularizate" au invadat lumea modernă, vehiculate de ideologii şi, mai recent... de publicitatea turistică.

Inserarea vîrstei de aur în timp şi în spaţiu, precum şi accesibilitatea sau inaccesibilitatea sa au dat naştere unei mulţimi de supoziţii.

La prima vedere, este o lume pierdută pentru totdeauna, o epocă dispărută pe care ne-o putem doar reaminti cu nostalgie. Actualizarea simbolică a Vîrstei de aur joacă un rol esenţial în societăţile tradiţionale. Este semnificaţia sărbătorilor de Anul Nou: referinţă universală la tinereţea lumii.

---

* Hesiod, *Munci şi zile*, vers. 105–110. Tr. de Şt. Bezdechi, Ed. Şt., Bucureşti, 1957 (*n.t.*).

** Ovidiu, *Metamorfoze*. Tr. de D. Popescu, Ed. Şt., Bucureşti, 1959, p. 6 (*n.t.*).

Această reluare periodică a creației scoate în evidență obsesia originilor[4], dar, de asemenea, dovedește conștiința imposibilității, întoarcerea invocată fiind evident simbolică, simplu exercițiu de imaginație întreținând periodic realitatea prozaică a timpului trăit.

Viziunea tradițională a istoriei este fundamental pesimistă. Perfecțiunea se găsește la origini, ceea ce urmează nefiind decît o continuă degradare. Într-o lume care se degradează fără încetare, vîrsta de aur rămîne într-un trecut din ce în ce mai îndepărtat.

Există totuși, în această dialectică, un germene de speranță. Ciclul sfîrșește prin descompunerea inevitabilă, o altă istorie trebuie să înceapă, un nou ciclu. Vîrsta de aur este irecuperabilă în interiorul ciclului pe care-l parcurgem, dar succesiunea ciclurilor oferă promisiunea unei întoarceri. *Mitul eternei reîntoarceri*, a cărei cvasiuniversalitate a fost scoasă în evidență de Mircea Eliade[5], lasă poarta deschisă unei virtuale recuperări. Concepția ciclică este puternic ancorată în conștiințe, reflex al fenomenelor cosmice elementare. Chiar și drumul linear susținut de teologia iudeo-creștină (un singur început și un singur sfîrșit) nu contrazice perspectiva unei mari reîntoarceri, plenitudinii originare corespunzîndu-i plenitudinea sfîrșitului timpului. „Noul Cer și noul Pămînt", promise de *Apocalipsul* Sfîntului Ioan, se prezintă ca o restituire a Paradisului pierdut.

Situate la începutul sau la sfîrșitul timpului, Vîrsta de aur și Paradisul pot fi căutate și în spațiu. Edenul biblic era un *loc* bine determinat, Paradisul budist de asemenea și, la fel, în imaginarul grecesc, grădina *Hesperidelor*. *Geneza* prezintă acest loc primordial ca pe o grădină: „Apoi Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit și a pus acolo pe omul pe care-l zidise. Și a făcut Domnul Dumnezeu să răsară din pămînt tot soiul de pomi plăcuți la vedere și cu roade bune de mîncat, iar în mijlocul raiului era pomul vieții și pomul cunoștinței

binelui şi răului. Şi din Eden ieşea un rîu, care uda raiul, iar de acolo se împărţea în patru braţe."[6*]

Pentru Evul Mediu creştin, descrierea-tip a fost cea schiţată de Isidor din Sevilla (secolul al VII-lea), care completa şi „îndulcea" peisajul hieratic descris în Biblie. Era o „grădină a deliciilor", plantată cu arbori fructiferi, stropită de o fîntînă din care izvorau cele patru rîuri şi care beneficia de o primăvară eternă.[7] Amplasarea sa a dat naştere la tot felul de variante şi a stimulat chiar şi călătorii, fictive sau reale, destinate apropierii de el. Pe hărţile epocii, Paradisul figura în punctul extrem al Orientului.[8] Inaccesibilitatea sa era foarte bine scoasă în evidenţă. Înconjurată de un zid de foc, situată eventual pe un munte înalt, despărţită de imense spaţii de apă şi pămînt de regiunile locuite, totul concura să izoleze enclava paradisiacă de lumea ordinară. Sfîntul Brendan, călugăr irlandez din secolul al VI-lea, a reuşit, totuşi, să o atingă la capătul unei călătorii peste Atlantic.[9]

Spre sfîrşitul Evului Mediu, în momentul în care Occidentul se lansa în descoperirea lumii, s-a produs o evoluţie semnificativă. Zidul de foc a fost înlocuit de un zid obişnuit. Pe mapamondul din Hereford (1290), acesta apare chiar străpuns de porţi. În 1389, Johann von Hese a ajuns chiar la poalele zidului, pe care l-a zărit „cu o mare claritate".[10] În această perioadă se înmulţesc, de asemenea, şi locurile paradisiace: Edenul a început să migreze, unii plasîndu-l în Ceylon sau spre izvoarele Nilului. Puţin cîte puţin, Paradisul se banaliza şi părea că devine accesibil. După aurul chinezesc, acesta a fost cel de-al doilea mare mobil al expediţiilor lui Columb. Descoperitorul involuntar al Americii a identificat peisajul paradisiac în apropierea deltei fluviului Orinoco; braţele deltei formate de marele fluviu şi vegetaţia luxuriantă se potriveau perfect cu descrierea clasică...[11]

---

* Biblia, Facerea, 2, 8–17. Ed. Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, 1988 (*n.t.*).

Încă şi mai abundente şi mai diverse au fost materializările Vîrstei de aur clasice. Periferia lumii antice, cu multiplele sale soluţii de alteritate, nu putea ignora deliciile unei epoci pe care grecii o lăsaseră mult în urma lor. Evacuată din timpul istoric, era primordială se perpetua la hotarele „oicumenei". *Timpul* se metamorfoza în *spaţiu*, cele două categorii fiind pentru imaginar interşanjabile. O călătorie în spaţiu echivalează cu o călătorie în timp: regulă verificată din Antichitate pînă în zilele noastre. Printre popoarele care trăiau în continuare în plină vîrstă de aur, grecii menţionau, la cele două extremităţi ale lumii, pe hiperboreenii din Marele Nord şi pe etiopienii din Sud; aceştia din urmă îşi petreceau zilele în bucurie şi îşi împărtăşeau festinurile cu zeii (Homer, *Odiseea*). Omenirile neatinse de istorie beneficiau şi de un decor luxuriant, de nenumărate bogăţii şi de o climă constantă şi agreabilă. Frecvent invocată, „preeria moale şi înflorită" sugerează deja grădina biblică.[12] Chinezii dispuneau, la rîndul lor, de insule paradisiace rezervate nemuritorilor. Arabii au multiplicat acest gen de entităţi insulare în Oceanul Indian şi, mai departe, spre Extremul Orient.[13] *Orizontul oniric al Oceanului Indian* a oferit Evului Mediu occidental o colecţie inepuizabilă de paradisuri, fie în registrul religios — insule locuite de cei drepţi, un fel de etape spre paradisul biblic —, fie în registrul laic: insule simbolizînd abundenţa, libertatea, bucuria vieţii.[14] Sinteză completă a posibilităţilor Vîrstei de aur, concentrînd pasiunile contradictorii care s-au înfruntat în zorii epocii moderne.

În ciuda entuziasmului lui Columb — care nu înţelesese nimic din adevărata semnificaţie a călătoriilor sale — marile descoperiri nu au reuşit să localizeze Edenul. Ele au oferit, dimpotrivă, argumente în favoarea paradisurilor secularizate. Secolul al XVI-lea a inventat Eldorado, imperiu fabulos, ascuns şi protejat de pădurea ecuatorială sud-americană, simbol suprem al bogăţiei.[15] *Bunul sălbatic* a contribuit, la rîndul lui, la prelungirea şi multiplicarea Vîrstei de aur în multe

ținuturi și insule îndepărtate. Cariera sa a culminat în secolul al XVIII-lea cu mitul tahitian (polinezian).[16] Acesta concentra toate caracteristicile Vîrstei de aur, mai puțin religia: decor exotic, climat „paradisiac", bărbați și femei de o frumusețe surprinzătoare, abundență, inutilitatea oricărui efort, libertate absolută, și mai ales libertatea moravurilor, libertate sexuală... Decor visat de filozofii și libertinii Luminilor, paradis fără Dumnezeu, în care singura practică religioasă era erotismul pur.[17]

Revoluția industrială începea deja. În acest context, modul în care insistau filozofii Luminilor asupra bunului sălbatic și vremurilor bune de odinioară ilustra un fel de rezistență, chiar o provocare. În *Discurs asupra originii și bazelor inegalității dintre oameni*, Jean-Jacques Rousseau nu făcea decît să rescrie, în limbaj filozofic, mitul Vîrstei de aur. El se ținea la fel de aproape de arhetip ca și Hesiod. Desăvîrșirea biologică și morală revenea timpurilor primitive. Civilizația a perfecționat rațiunea și a crescut puterea omului, în schimb l-a degradat și l-a făcut nefericit. Idealizarea insulelor cruțate încă (dar pentru cîtă vreme?) și a societății preistorice mergeau împreună, sprijinindu-se reciproc. Prin Vîrsta de aur, imaginarul își ducea marea sa bătălie împotriva lumii tehnologice în avînt.

Civilizația tehnologică a cîștigat lupta, dar nici un triumf de ordin material nu poate să șteargă un arhetip. Poate însă să-l oblige să se adapteze. În lumea hipertehnologizată de astăzi tinde să se instaureze o nouă religie a naturii și, o dată cu ea, o revalorizare a vieții sălbatice. Conștiința ecologică în plină expansiune își propune să reconcilieze omul și mediul înconjurător. La nivel comportamental, nimic nu este mai instructiv decît năvala turiștilor spre ceea ce mai rămîne dintr-o natură mai mult sau mai puțin intactă. De aici rezultă o mitologie modernă a mării, a muntelui, a pădurii, a insulelor exotice...

Exotismul se comportă bine, multiplicînd, grație turismului și publicității, simulacre ale paradisului. Să ascultăm ceea

ce spune un personaj din *Noutăți din Paradis*, roman publicat de David Lodge în 1991 (și a cărui acțiune se petrece în decorul „paradisiac" din Hawaii): „Teza pe care o apăr în cartea mea este că turismul este un substitut al riturilor religioase. Călătoriile turistice ca pelerinaje seculare. Tot atîtea grații acumulate, cîte sanctuare culturale vizitate. Suvenirurile înlocuind relicvele. Ghidurile turistice substituindu-se cărților sfinte [...]. Turismul este noua religie a planetei [...]. Acesta va fi subiectul noii mele cărți, turismul ca mit al paradisului." Dovadă suplimentară: o copertă colorată „reprezentînd o plajă tropicală — mare și cer de un albastru strălucitor, nisip alb orbitor și, puțin mai departe, cîteva siluete umane nonșalante întinse la umbra unui palmier verde". Legendă: „Pașaport pentru paradis."[18] Cu atît mai rău dacă acest paradis se poate dovedi, în cele din urmă, la fel de imaginar ca paradisul terestru căutat în Evul Mediu.

Să amintim în încheiere manifestarea difuză a mitului paradisiac conținut — astăzi ca și pe vremuri — în apelul atît de frecvent la „vremurile bune de odinioară" și la o istorie exemplară, evident mitizată. Proiectele contemporane sînt foarte adesea îndreptățite prin trecut. Omul avansează spre viitor privind îndărăt. Evocarea miturilor istorice și politice ne va permite să revenim asupra acestui subiect.

Ordinea împotriva libertății: construcția utopică

Vîrsta de aur absolutiza *libertatea*. Utopia absolutizează *ordinea*. Nepăsării i se opune responsabilitatea, lipsei legilor, chiar anarhiei, un sistem minuțios de reglementări. Natura sălbatică, simbol al miturilor paradisiace, este înlocuită de un spațiu artificial și abstract. Vîrsta de aur era bucolică. Utopia este citadină. Simbolul său este cetatea, și nu oricare, ci aceea geometrică, construită riguros. Orice principiu de dezordine este eliminat: „În lumea utopică nu se întîmplă nimic: nici accident, nici greșeală, nici dispută, nici război. Orașul se învîrte

în pace în jurul regulilor promulgate la origine de inventatorul său."[19] Utopia este *inventată*. Ea nu propune, ca Vîrsta de aur, o *reîntoarcere* la origini, ci o *depășire*. Condiția umană, redefinită, nu mai depinde nici de zei, nici de natură. Este o nouă creație, datorată în exclusivitate omului, structurată conform regulilor rațiunii.

Vîrsta de aur era un arhetip universal. Utopia, dimpotrivă, pare să aparțină anumitor spații și anumitor epoci. Ea presupune o ruptură a echilibrului, o dinamică acumulatoare de tensiuni și contradicții, făcînd dezirabil un nou *contract social*. Adversară înverșunată a istoriei, ea este fiica istoriei. Se manifestă în momentul în care istoria devine amenințătoare. Societățile „tradiționale" nu stimulează imaginarul utopic. Pentru ca Utopia să ofere soluții compensatoare, trebuie ca istoria să se pună în mișcare. În momentul în care structurile se sfărîmă, în care amalgamul social devine fluid, în care anumite categorii își pierd identitatea, nemaigăsindu-și locul, simțindu-se amenințate și marginalizate, în acest moment timpul Utopiei a sosit. Într-o lume deschisă și instabilă, oamenii caută mecanisme liniștitoare. Libertatea este greu de suportat; nu este de mirare că i se preferă adesea certitudinea și siguranța.

Discursul utopic reprezintă doar partea cea mai bine structurată și cea mai virulentă dintr-o tendință bine ancorată în spiritul uman. Nu este decît exacerbarea principiului universal al ordinii și coerenței. Societățile tradiționale, închise și reglate cu minuțiozitate, oferă asemănări incontestabile cu modelul utopic. Se înțelege de ce Utopia nu le-ar aduce nimic în plus. Evul Mediu, cu structura sa simplă și funcțională a celor „trei ordine" și a ierarhiei feudale, prezintă trăsături utopice accentuate. Comunitatea monastică se găsește încă și mai aproape de puritatea modelului. Prin puternica sa coerență și mecanica sa sumară și repetitivă, mînăstirea este un spațiu în esență utopic[20], deși în acest caz absența celuilalt sex simplifică mult lucrurile, problema cea mai arzătoare a utopiilor fiind reglementarea, chiar controlul vieții sexuale.

Începem să visăm la Utopie în momentul în care coerența este amenințată de un proces de diversificare și de deschidere. Iată de ce terenul, dacă nu exclusiv, în orice caz privilegiat, al proiectelor utopice este lumea occidentală din intervalul care leagă sfîrșitul Evului Mediu de epoca noastră. Este spațiul-timp în care țesătura lumii tradiționale a fost sfîșiată, avînd ca rezultat o tulburare fără precedent a structurilor sociale și a condiției umane. Nimic mai normal decît instalarea Utopiei într-o lume destructurată, care *trebuia* să fie reconstruită într-un fel sau altul. *Utopia* lui Thomas Morus poate fi reținută, în 1516, ca un fel de certificat de naștere; astfel, în orice caz, și-a primit numele.

Există însă o schiță mai veche a genului utopic. În această privință, ca și în multe altele, Grecia a făcut începutul. Ea a amorsat o evoluție care urma să fie reluată după două milenii. Inventatorul orașului ideal ar fi fost Hippodamos din Milet; lui i se atribuie o cadrilare riguros geometrică, proiecție terestră a armoniei cosmice. Apoi a venit Platon, care a enunțat în *Republica* anumite teme fundamentale ale genului: guvernarea de către înțelepți, stricta diviziune a muncii, comunitatea bunurilor, femeilor și copiilor, educație identică pentru toți tinerii, fete și băieți, dizolvarea familiei în comunitate, controlul nașterilor...

Să precizăm că două probleme au dat mare bătaie de cap utopiștilor: *proprietatea* și *sexul*. Utopia este comunitară. Ea nu este obligatoriu comunistă, dar este adesea comunistă. Abolirea proprietății private se prezintă ca maniera cea mai eficace de a anihila autonomia individului și de a-l supune cetății. Pe de altă parte, sexul reprezintă un spațiu de libertate, chiar de anarhie, iar familia un spațiu de protecție, ceea ce societatea utopică n-ar putea admite (aceeași reacție în sistemele totalitare ale secolului al XX-lea). Utopiștii au acționat cum au putut mai bine pentru a îndigui impulsurile sexuale, a anula intimitatea și a face din raporturile între sexe o afacere publică.

„Apărătorii" lui Platon văd în sistemul său un „model ideal", destinat pur şi simplu pentru a servi ca mijloc de investigare filozofică; n-ar fi vorba despre o soluţie „efectivă".[21] Acest lucru nu schimbă nimic, pentru că Utopia rămîne, în majoritatea cazurilor, o construcţie ideală, un fel de „joc", dar un joc care nu este deloc gratuit, un joc foarte serios (futilitatea jocurilor nefiind, de altfel, decît o aparenţă). Utopia se prezintă ca o „experimentare" care permite să se observe „cît de departe se poate merge".

În afara Utopiilor „explicite", societăţile tentate de Utopie dezvăluie şi alte semne, mai discrete, dar nu mai puţin revelatoare. Astfel, predispoziţia „geometrică" a civilizaţiei greceşti denotă ea singură tentaţia de a reface lumea în conformitate cu criterii riguroase şi abstracte. La fel, locul preeminent al *maşinii* în imaginarul ultimelor secole. De la mecanica tehnologică la „mecanica socială" nu este decît un pas.

Utopia şi Vîrsta de aur pot uneori să fuzioneze, în ciuda condiţiei lor radical divergente. Ca întotdeauna, logica imaginarului se dovedeşte capabilă să împace contrariile. Insula lui Iambulus, descrisă de Diodor din Sicilia în *Biblioteca istorică*, oferă un exemplu bun. Locuitorii săi beneficiază de o viaţă sănătoasă şi agreabilă în sînul unei naturi paradisiace, dar într-o societate în care totul este minuţios reglat[22]. Libertatea şi tirania merg braţ la braţ! Două milenii mai tîrziu, utopiştii Luminilor au recurs de multe ori la acest amalgam curios. Ei credeau că pot să pună de acord virtuţile vieţii sălbatice şi virtuţile unei bune administraţii. A fost epoca unui fel de „comunism bucolic", destinat să rezolve contradicţiile dintre indivizi, comunitate şi natură.[23]

Secolul al XVIII-lea a fost cel al Utopiei; extinderea şi diversificarea genului utopic răspundeau unei necesităţi din ce în ce mai resimţită de restructurare socială şi politică. Proiect fictiv al unei societăţi ideale, Utopia era în mod tradiţional situată „nicăieri" sau într-un spaţiu vag definit, într-o insulă exotică

îndepărtată. Această fază „insulară", dominantă şi în epoca Luminilor, urma să transmită flacăra unei Utopii noi, inserată în timp. Secolul al XVIII-lea tocmai descoperise cele două concepte-cheie ale modernităţii: Progresul şi Viitorul. Erau maşina ideală pentru a face să funcţioneze Utopia. Realitatea insulelor utopice putea fi îndoielnică, dar cum să te îndoieşti de viitor? Noua perspectivă privea specia umană, planeta întreagă, şi nu doar cîteva comunităţi împrăştiate. Astfel, orientată spre viitor, Utopia devenea *globală* şi *realizabilă*. Orice părea posibil în secolele următoare, transfigurate de forţa Progresului. Cu *Anul două mii patru sute patruzeci*, publicat în 1772, Sébastien Mercier a dat tonul, într-adevăr destul de timid, dar acesta nu era decît începutul. Puţin cîte puţin, Utopia lumii viitoare a luat locul vechii Utopii insulare. Imaginaţia utopică a trecut pragul care separa proiectul fictiv de proiectul materializat (cel puţin virtual). Viitorul era plin de promisiuni. Istoria a început sub semnul Vîrstei de aur, ea se va împlini sub semnul Utopiei.

Aşteptînd viitorul, secolul al XVIII-lea a efectuat cîteva experimente punctuale. Cel mai remarcabil a fost cel întreprins de iezuiţi în Paraguay. Pe un teritoriu mare cît jumătate din Franţa, indienii Guarani au fost strînşi în sate uniforme. Toate ingredientele Utopiei erau reunite: proprietate comună, case identice, educaţie egală, nici bogaţi, nici săraci, nici bani, nici salarii... Expulzarea iezuiţilor — în 1767 — din teritoriile spaniole a pus capăt acestei extraordinare experienţe.[24] Unii au crezut că pot aplica o metodă similară în Franţa! O nouă împărţire a teritoriului francez a fost propusă Adunării constituante din 1789. *Pătrate identice* urmau să ia locul vechilor regiuni.[25] Soluţia mai rezonabilă a departamentelor a cîştigat pînă la urmă, dar proiectul de a transforma Franţa într-o ţară utopică rămîne semnificativ pentru mentalitatea epocii. Înclinaţiile utopice ale guvernului iacobin nu sînt mai puţin evidente, şi, mai mult, proiectul lui Gracchus Babeuf, care prevedea,

printre altele, planificarea economiei, obligativitatea muncii şi preluarea copiilor de către stat.

Evoluţia schiţată în secolul al XVIII-lea s-a precizat şi s-a impus în secolul al XIX-lea. Utopia s-a angajat decisiv în explorarea viitorului, insistînd din ce în ce mai mult pe fezabilitatea, chiar pe inevitabilitatea promisiunilor sale. Spre 1900, călătoriile în viitor erau mai obişnuite decît descoperirea insulelor utopice. Chiar Utopia „insulară" a fost subordonată proiectului de viitor. Societăţile diferite imaginate pe planete — aceste insule ale spaţiului — prefigurau, de fapt, evoluţiile terestre. Planetele au devenit laboratoare în care se încercau efectele tehnologiilor noi, soluţii economice şi politice şi chiar transformări biologice ale fiinţei umane.[26]

Mai aproape de noi, pe Pămînt, anumite soluţii insulare nu mai aveau nimic fictiv. Ele erau deja Utopii concretizate, instituţionalizate: astfel, falansterele lui Charles Fourier sau *Icaria* lui Étienne Cabet, transpusă din paginile cărţii sale într-o colonie reală instalată în Texas în 1848.[27] Aceste mici comunităţi nu făceau decît să pregătească viitorul, să arate calea pe care omenirea trebuia să se angajeze mîine.

Spre 1900, în momentul în care imaginarul vieţii viitoare ajunsese în punctul culminant, sensul dicursului a început să se schimbe. Utopia s-a transformat în *contrautopie* (sau antiutopie). Principiile sale rămîneau aceleaşi: o societate perfect reglată, minunat de funcţională. Ceea ce se schimba era perspectiva. Secolul al XIX-lea mizase pe o ştiinţă şi o tehnologie capabile să asigure buna funcţionare a cetăţii viitoare şi fericirea pentru toţi. Dar în zorii secolului al XX-lea, mitul Progresului a căpătat contururi echivoce: Viitorul părea capabil să aducă ce era mai bun, dar şi ceea ce era mai rău, poate mai curînd ce era mai rău decît ce era mai bun.[28] Experienţele „utopice" care au urmat (totalitarisme de toate felurile) nu au făcut decît să confirme prevederile cele mai pesimiste. *Organizarea* fericirii părea o perspectivă îmbucurătoare pentru Utopia clasică,

dar pentru antiutopie este drumul cel mai sigur spre sclavie. De la H.G. Wells, care ilustrează tranziția de la un registru la altul, trecînd prin *Brave New World* (1932) a lui Aldous Huxley și *1984* (1949) a lui George Orwell, demistificarea genului utopic a marcat profund peisajul literar și ideologic al secolului nostru. Utopia nu este moartă, dar este resimțită din ce în ce mai mult ca un pericol decît ca o promisiune.

Calea revoluționară: milenarismul

Milenarismul ține în același timp de natura Vîrstei de aur și de Utopie, dar adaugă caracteristici suplimentare originale. Vîna sa paradisiacă este cît se poate de evidentă. Milenariștii aspiră la restaurarea lumii în puritatea sa originară. Ei doresc să reactualizeze Edenul, fericirea simplă și armonia începuturilor. Impulsuri anarhiste sînt ușor detectabile; în orice proiect milenarist există, pe de o parte, o „țară unde curge lapte și miere". Dar mai există, pe de altă parte, rigoare. Lumea milenaristă este o lume „zidită" după un proiect ideologic. Abolirea proprietății și spiritul comunitar sînt caracteristici care o apropie de utopie. Paradisiac și utopic totodată — mai curînd paradisiac în intențiile sale și mai curînd utopic în materializările sale —, milenarismul se caracterizează de asemenea și mai ales prin spiritul său revoluționar. El nu se mulțumește să *viseze* la o vîrstă de aur perimată sau la o oarecare vagă utopie, ci își propune pur și simplu să *spargă* lumea așa cum este ea și să anihileze istoria. Ca și utopiile moderne, milenarismul presupune un proiect de viitor, dar un proiect exact și urgent. Dintre toate formulele antiistorice, el este singurul care participă efectiv la istorie, însă la o istorie pe care urmărește să o distrugă o dată pentru totdeauna.[29]

Dacă Vîrsta de aur concretizează exacerbarea libertății, dacă Utopia este ordinea împinsă la paroxism, milenarismul se prezintă ca absolutizarea principiului revoluționar: *tabula rasa*, urmată de o nouă construire.

Milenarismul, ca şi Utopia, este simptomatic pentru o lume în mişcare. Îl găsim în formele sale desăvîrşite şi adesea violente acolo unde există o accelerare a istoriei, dezechilibru şi ruptură. Manifestările sale clasice aparţin Orientului Apropiat şi Europei, şi, mai exact, iudaismului şi creştinismului. Venirea unui Messia inaugurînd domnia celor o mie de ani (Millenium, de unde şi numele de „milenarism") însemna abolirea unei lumi corupte, întoarcerea la Vîrsta de aur, sfîrşitul istoriei. *Cartea lui Daniel* (în jur de 165 î. Cr., cuprinsă în Biblie) evoca deja această etapă postistorică. Această schemă a fost reluată de creştinism. *Apocalipsul* atribuit Sfîntului Ioan (sfîrşitul primului secol) punea în scenă două sfîrşituri succesive ale lumii, între care se situa Regatul de o mie de ani. Criza lumii antice şi dezmembrarea Imperiului au constituit un teren propice afirmării imaginarului milenarist. Dimpotrivă, Evul Mediu clasic, cu structurile sale relativ stabile, a marcat un reflux. O dată oficializată, Biserica a respins aşteptarea milenaristă. Dar aceasta a cunoscut un avînt formidabil la sfîrşitul Evului Mediu şi la începutul epocii moderne, însoţind efervescenţa socială care a răscolit civilizaţia Occidentului. Acum sau niciodată era momentul de a reface lumea. Unii au ales visul utopic, alţii s-au lansat în acţiunea revoluţionară directă. Protagoniştii au fost în cea mai mare parte marginali, dezrădăcinaţi. Ei aşteptau a doua venire a lui Cristos, însă combinau aşteptarea religioasă cu un proiect social radical vizînd abolirea tuturor structurilor existente: religioase, politice şi sociale. Un exemplu tipic a fost tabăra din Tabor, în timpul războaielor husite din Boemia, unde s-a încercat edificarea unei societăţi comunitare, egalitare şi anarhiste. Revoluţia milenaristă a atins apogeul în Germania, la începutul secolului al XVI-lea, o dată cu revolta „comunistă" a lui Thomas Münzer (1525), urmată de episodul Münster (1534–1535), în care combatanţii Apocalipsului, conduşi de Jan van Leiden, au reuşit să se instaleze la putere; ei au abolit proprietatea privată, au ars toate cărţile, cu excepţia Bibliei, şi

au instituit poligamia (la fel ca patriarhii biblici). Münster, ca și Tabor mai înainte, a devenit Noul Ierusalim, destinat să strălucească asupra unei lumi înnoite.

Această fază clasică a milenarismului occidental oscila între poli contradictorii: principiile religioase și căutarea bucuriilor terestre (inclusiv promiscuitatea sexuală); rigoarea unei societăți a celor drepți, guvernată de călugări, sub semnul Sfîntului Spirit (conform previziunii lui Ioachim din Fiore, marele teoretician al milenarismului spre 1200) și anarhia pur și simplu; așteptare senină a îndeplinirii profețiilor și activism excesiv, provocînd adesea băi de sînge (alegerea victimelor era remarcabil de eclectică: clerici, nobili, evrei...). Mai complex decît alte formule de evadare, milenarismul este și cel mai echivoc, mai instabil, mai tentat de excese.

Începînd din secolul al XVII-lea, orientarea de tip „religios-revoluționar" a intrat în declin în Vest. Secte milenariste au continuat, totuși, să se manifeste și chiar să prolifereze în secolele al XIX-lea și al XX-lea (adventiști, martorii lui Iehova). În ultimul timp se constată o nouă dinamică, datorată unei crize profunde a civilizației și unei crize de identitate rezultînd din fenomenele recente de marginalizare. Chiar violența milenaristă cunoaște o întoarcere spectaculară, după cum demonstrează cazurile recente de sinucideri colective (Ordinul Templului Solar, în Elveția, în Franța și în Canada, începînd din 1994) și de terorism, alimentat de o adevărată industrie a morții (secta Aum, Japonia, 1995).

O acțiune milenaristă de tip revoluționar s-a dezvoltat și în lumea marginalizată sau exploatată de Occident (lumea a treia de astăzi). A fost cazul revoltei taipinilor din China de la mijlocul secolului al XIX-lea sau al „războaielor sfîrșitului lumii", care au avut loc în Brazilia spre 1900. Mai recent, „cargo cults" melaneziene sau kimbanguismul congolez (fondat de Simon Kimbangu, care anunța întoarcerea lui Isus Cristos și o vîrstă de aur pentru negri) se înscriu în aceeași logică. Același sce-

nariu, actori diferiți. Rolul marginalilor este reluat de nealbi, iar răul care trebuie combătut este civilizația occidentală.

Fenomenul cel mai remarcabil a fost, totuși, secularizarea milenarismului. Milenarismul tradițional se insera într-o teleologie religioasă. Milenarismul secularizat se înscrie într-o schemă similară, mai puțin factorul *Providență*. Dumnezeu este înlocuit printr-un proiect strict uman sau prin legile istoriei. Rezultatul rămîne același: depășirea istoriei, o lume nouă, o societate nouă, un om nou, foarte aproape de perfecțiune. Mitul Progresului a asimilat în felul său visul milenarist. Știința și tehnologia au fost chemate să transforme, să transfigureze lumea. Societatea de mîine, științific organizată și dispunînd de o tehnologie capabilă să rezolve toate dificultățile și să asigure abundența, nu este decît versiunea modernă, rațională și științifică a proiectului milenarist originar. Sistemele totalitare au insistat, la rîndul lor, pe crearea unei lumi purificate și a unui om diferit. Invocația hitleristă a „Reichului de o mie de ani" seamănă în mod frapant cu „Regatul de o mie de ani" al milenariștilor.

Dar formula modernă cea mai apropiată de milenarismul originar este cea pe care o oferă doctrina marxistă și experiența comunistă. Am evocat deja dimensiunea religioasă a marxismului. Rămîne să revenim asupra mesajului său milenarist.

Dacă se elimină poleiala științifică — foarte în spiritul secolului al XIX-lea (transformarea lumii prin știință potrivit legilor istoriei) — ceea ce rămîne din marxism este un proiect milenarist de o puritate remarcabilă.[30] „Filozofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba", proclama Marx în 1845. Cîțiva ani mai tîrziu, *Internaționala* se exprima încă și mai explicit, într-un limbaj pur apocaliptic și milenarist: „Să facem din trecut tabula rasa", „lumea se va schimba din temelii", „este lupta finală".

Respectînd spiritul proiectului milenarist, doctrina forjată de Marx și Engels era în esență anarhistă. Toate structurile de con-

strîngere urmau să dispară: statul, proprietatea, religia şi chiar familia în sensul burghez al cuvîntului. Omul *alienat* în societăţile în care domneşte exploatarea va deveni, în sfîrşit, propriul său stăpîn, *liber*. Instaurarea comunismului însemna, într-un fel, sfîrşitul istoriei, punctul final al teleologiei marxiste.

Dar, ca orice milenarism, proiectul comunist purta, de asemenea, în el principii pur utopice, a căror capacitate de a coexista cu libertatea promisă rămînea de dovedit. Se urmărea, în primul rînd, abolirea proprietăţii, trăsătură utopică prin excelenţă. Scopul era, evident, eliberarea muncii, emanciparea proletarului, a imensei armate de săraci şi exploataţi... Mai apărea şi o fază, fără îndoială trecătoare (numită mai tîrziu *dictatura proletariatului*) care trebuia să asigure distrugerea structurilor burgheze (stat, proprietate privată etc.) şi instaurarea lumii noi.

Această experienţă a avut cel puţin meritul de a scoate la iveală mecanismul şi de a face înţeleasă funcţionarea unui *milenarism instalat* (amploarea evadării din istorie depăşind cu mult experienţele anterioare punctuale, precum cea de la Münster, de exemplu). Fenomenul esenţial care s-a produs a fost *anihilarea principiului anarhiei de către principiul ordinii*. Germenele utopic a invadat întregul organism. „Dictatura proletariatului" s-a prelungit fără nici o perspectivă de schimbare; o logică ironic de tragică voia ca dispariţia statului să treacă prin întărirea sa. Evanescenţa visului milenarist, în partea sa anarhistă, nu putea să reziste forţei brutale şi eficacităţii structurilor utopice materializate. S-a dovedit că o lume diferită, regizată de alte legi decît cele ale lumii obişnuite, nu poate exista şi supravieţui fără o constrîngere permanentă.

După atîtea experienţe şi eşecuri, calea de ieşire din istorie pare cantonată pentru totdeauna în domeniul exclusiv al imaginarului.

Note

1. Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1954; Max Kaltenmark, *Lao-tseu et le Taoïsme*, Seuil, Paris, 1965.

2. Hesiod, *Munci și zile*, versurile 110–120.

3. Ovidiu, *Metamorfozele*, I, 2.

4. Subiect tratat cu deosebire de Mircea Eliade; vezi mai ales *Aspects du mythe*, pp. 64–80 și *La Nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1970.

5. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1949.

6. *Biblia: Facerea*, 2, 8–17; Jean Delumeau, *Le Jardin des délices*, pp. 11–12.

7. Isidor din Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri XX*, XIV, 3, 2 și 3.

8. În ceea ce privește reprezentarea paradisului terestru pe hărțile Evului Mediu, vezi W.G.L. Randles, *op. cit.*, pp. 16–17. O hartă exemplară este *Mapamondul din Hereford* (aproximativ 1300), în facsimil la Bibliothèque nationale, Département des cartes et plans.

9. *Le Merveilleux Voyage de Saint Brendan à la recherche du Paradis, légende latine du IX^e siècle*, reînnoită de Paul Tuffrau, L'Artisan du livre, Paris, 1925; Francis Bar, *Les Routes de l'autre monde. Descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà*, PUF, Paris, 1946.

10. Christiane Deluz, *Le Livre de Jehan de Mandeville. Une géographie au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve, 1988, p. 181.

11. *Oeuvres de Christophe Colomb*, pp. 234–235.

12. Monique Mund-Dopchie, *op. cit.*

13. André Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, vol. II („Géographie arabe et représentation du monde"), Paris – Haga, 1975.

14. Despre acest subiect, articolul citat al lui Jacques Le Goff: „L'Occident médieval et l'océan Indien: un horizon onirique".

15. Dosarul Eldorado (și al altor țări similare) este prezentat sintetic în cartea lui Jorge Magasich-Airola și Jean-Marc de Beer, *America Magica*, Éditions Autrement, Paris, 1994, capitolul „Les contrées de l'or", pp. 95–129.

16. Un dosar bine întocmit al mitului tahitian la Éric Vibart, *Tahiti. Naissance d'un paradis au siècle des Lumières*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1987.

17. Despre această veritabilă religie a dragostei, vezi primele impresii culese din Tahiti de Louis-Antoine de Bougainville, *Voyage*

de la frégate la Boudeuse et de la flûte l'Étoile autour du monde, La Découverte, Paris, 1989, pp. 157–158.

18. David Lodge, *Nouvelles du Paradis*, Rivages / poche, Paris, 1994, pp. 103–106.

19. Gilles Lapouge, *Utopie et Civilisation*, Flammarion, Paris, 1978, p. 42.

20. *Ibidem*, „Dans la paix des monastères", pp. 73–80.

21. Platon, *La République*, în *Oeuvres complètes*, vol. IV, Garnier, Paris, 1958; „Introduction" de Robert Baccou, în special pp. LII–LVII.

22. Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, II, LV–LX.

23. Raymond Trousson, *op. cit.*, pp. 143–155.

24. Pentru această perioadă utopică a istoriei paraguayene, două lucrări contemporane: Lodovico Antonio Muratori, *Relation des missions du Paraguay*, Bordelet, Paris, 1754 (traducere din italiană), şi Pierre-François Xavier de Charlevoix, *Histoire de Paraguay*, 3 volume, Didot, Paris, 1756. Presupusa excelenţă a soluţiilor utopice materializate de iezuiţi a stîrnit o întreagă dezbatere printre filozofii din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Vezi şi Gilles Lapouge, *op. cit.*, pp. 177–182.

25. Jacques Godechot, „La restructuration de l'espace national", în *L'État de la France pendant la Révolution*, sub direcţia lui Michel Vovelle, La Découverte, Paris, 1988, pp. 326–331.

26. Lucian Boia, *L'Exploration imaginaire de l'espace*, în special pp. 83–101.

27. Étienne Cabet, *Voyage en Icarie* (1842; 5 ediţii pînă în 1848). Vezi şi consideraţiile lui Raymond Trousson, *op. cit.*, pp. 192–196.

28. Lucian Boia, *La Fin du monde. Une histoire sans fin*, pp. 159–163. Pentru trecerea de la utopie la antiutopie, se poate consulta cartea lui Mark R. Hillegas, *The Future as Nightmare. H.G. Wells and the Anti-Utopians*, Carbondale and Edwardsville, 1967.

29. Pentru subiectul milenarismelor, trebuie consultat mai ales Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Secker and Warburg, Londra, 1957 (traducerea franceză: *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Payot, Paris, 1983), Henry Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Mouton, Paris – Haga, 1969, şi Jean Delumeau, lucrarea citată, *Mille ans de bonheur*.

30. Esența milenaristă a marxismului (ca și, într-un alt registru, a nazismului) a fost observată de Norman Cohn, *op. cit.*, și Mircea Eliade în *Aspects du mythe*, pp. 88–89. Am dezvoltat această perspectivă în *Mitologia științifică a comunismului.*

CAPITOLUL AL VI-LEA

IMAGINARUL ISTORIC

O știință altfel decît celelalte

„Istoria este de domeniul imaginarului": această afirmație provocatoare a lui Gilbert Durand îi poate surprinde și chiar contraria pe istorici.[1] Ea este totuși, în esență, corectă. Ambiția istoricilor a fost, de la început, să relateze fapte autentice. De două secole, istoria aspiră la un statut științific. Este ea oare o știință? Și ce înseamnă cuvîntul „știință"? Secolul al XIX-lea a crezut într-o știință fără fisuri, conducînd la certitudini. Scientismul ambiant nu putea decît să-i complexeze pe istorici, care au încercat să-și apropie disciplina de rigoarea științelor „exacte". Ei au încercat să fixeze faptele cu precizie și să stabilească, de o manieră irefutabilă, conexiunile acestora, cauzele și efectele; cei mai ambițioși au imaginat un sistem de „legi" în spiritul lui Newton, descoperitorul legilor universului. Auguste Comte îndrăznea chiar să vorbească de o „fizică socială".[2]

În secolul al XX-lea, dimpotrivă, relativismul a cîștigat teren, eclipsînd scientismul. Astăzi nu se așteaptă ca vreo știință să dea un răspuns incontestabil și definitiv. Admiterea în clubul științelor pare mai puțin discriminatoare; în aparență, ar fi un motiv de satisfacție pentru istorici. Adevărul este totuși că, oricare ar fi gradul de exigență, istoria se găsește, în orice situație, spre marginile spectrului științific. A o considera sau nu știință este o simplă chestiune de vocabular; adevărata problemă este de a-i defini structurile și regulile demersului.

Specificitatea istoriei rezidă în abundența faptelor și în eterogenitatea lor. Datele sînt inepuizabile, iar coerența ansamblului nu este deloc evidentă. Istoricul trebuie să efectueze o

selecție severă, o alegere extrem de restrictivă. Va alege, fără îndoială, faptele „importante" și „semnificative", doar că el trebuie să hotărască importanța și semnificația lor. Căderea Imperiului roman în 476 a fost mult timp considerată o cotitură decisivă a istoriei universale. În epoca respectivă n-a remarcat-o nimeni. Ne putem întreba dacă evenimentul a avut loc cu adevărat! Faptul a fost „construit" ulterior. Oricare fapt istoric este, într-un fel, „construit" de istoric.

Nu trebuie să ne rătăcim într-o confuzie de ordin semantic. Cuvîntul *istorie* desemnează două concepte complet diferite: pe de o parte, istoria care *a fost*, adică istoria reală, pe de altă parte, *discursul despre istorie*. Cele două nu sînt cîtuși de puțin echivalente. Istoria „adevărată" s-a petrecut o dată pentru totdeauna și nimeni n-o poate învia, *istoria-discurs* (ceea ce noi denumim în genere „istorie") nefiind decît o *povestire simplificată, dramatizată și învestită cu sens*.

Alegerea *faptelor*, aranjarea lor într-o *narațiune* și supunerea lor unei *grile de interpretare*: aceste trei componente esențiale ale demersului istoriografic depind de un complex de repere culturale și ideologice. Nu trecutul, ci istoricul este acela care domină dezbaterea. El este un producător neobosit de *coerență* și *semnificații*. El produce un fel de „ficțiune" cu elemente adevărate.

Istoria presupune, în același timp, o montare literară și o argumentare de esență ideologică. În *Metahistory* (1973), lucrare care a tulburat apele istoriografiei contemporane, Hayden White nu ezita să claseze producțiile istorice, inclusiv filozofiile istoriei, în patru genuri împrumutate din teoria literară: *romanescul* („the romance"), *tragicul, comicul* și *satiricul*.[3] Într-un eseu mai recent, consacrat „revenirii narațiunii", istoricul britanic Peter Burke amestecă dinadins romane istorice și lucrări „științifice" de istorie...[4] După psihoza scientistă, istoricii redescoperă deliciile narațiunii, și exegeții lor plăcerea analizării textului ca *narațiune*.

În ceea ce priveşte încărcătura ideologică, explicită sau implicită, aceasta este inevitabil prezentă, şi în doză forte. Este evident, de exemplu, că doctrina pozitivistă a lui Auguste Comte structura istoria în funcţie de valorile burgheze supreme ale epocii: ştiinţa şi progresul. Nu este mai puţin evident că mecanismul marxist al istoriei viza eliberarea proletariatului şi se insera într-o perspectivă escatologică, milenaristă (lupta de clasă, succesiunea formaţiunilor sociale conducînd la societatea comunistă). Dar cum să interpretezi istoriografia „pozitivă" şi critică de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, căreia în aparenţă nu-i păsa decît de „fapte" şi de tratarea metodică a documentelor? Cum să interpretezi paradigma următoare, „Noua istorie" a Şcolii Analelor, aparent atît de detaşată de politică (pînă la a o exclude din proiectul său istoriografic)? Chiar mai puţin evidente, determinările ideologice sînt totuşi prezente. Istoricul-tip de la 1900, preocupat de fapte şi de documente, practica o istorie politică, respectînd statul şi instituţiile sale, şi îmbibată de valorile liberale şi naţionale. El se simţea liber faţă de orice ideologie tocmai pentru că se scălda în ideologia burgheză a epocii. „Noua istorie", dimpotrivă, a estompat pînă la anulare cadrul statal şi naţional, indivizii şi faptele politice; ea pune accentul pe mase, pe forţele economice, pe faptele colective; o istorie „democratică" apropiată, după cum a demonstrat Hervé Coutau-Bégarie, de ideologia socialismului francez.[5]

Istoria este un discurs al prezentului despre trecut, un discurs multiform legat de sensibilităţi şi de ideologii (cele „o sută de moduri de a face istoria" de care vorbea Guizot). A o considera sau nu ca un produs al imaginarului depinde de definiţia dată acestuia. Dacă imaginarul ar fi „neadevărul", domeniul ficţiunii pure, istoria (mai puţin fabulele şi născocirile) s-ar găsi, în ceea ce priveşte esenţialul, în afara domeniului său. Dar nu aceasta este concepţia noastră asupra imaginarului. Urmînd demersul pe care l-am propus, imaginarul depăşeşte categoriile de „adevărat" şi „neadevărat"; el reprezintă o struc-

tură mentală capabilă să asimileze, conform regulilor sale, adevărul şi falsul în egală măsură. Un mit istoric poate fi inventat în întregime, el poate fi de asemenea construit plecînd de la fapte indubitabile. Alexandru cel Mare, Carol cel Mare, Jeanne d'Arc, Napoleon sînt, totodată, personaje reale şi eroi mitici. În acelaşi mod, istoria în întregime este mitizată, adică structurată şi orientată în conformitate cu criteriile imaginarului.

Pentru a percepe corect întinderea şi implicaţiile imaginarului istoric, trebuie să precizăm de asemenea că discursul despre istorie depăşeşte cu mult limitele unei discipline constituite şi ale unei profesiuni. Fizica este făcută de fizicieni, dar istoria este departe de a fi domeniul strict al istoricilor. Toată lumea participă, la diverse niveluri, la fabricarea şi la reînnoirea unei conştiinţe istorice. Tradiţia orală, propaganda politică, şcoala, Biserica, presa, cartea, cinematograful, televiziunea contribuie la a face din imaginarul istoric un cîmp extrem de vast şi de complicat. Opinia publică are tendinţa de a simplifica şi de a dramatiza faptele, de a le personaliza, de a le înscrie într-o dialectică maniheistă, de a hiperboliza datele... Aceleaşi tendinţe, mai mult sau mai puţin discrete, se regăsesc în munca istoricilor; aceştia sînt în acelaşi timp producători şi receptori de mituri. Ei nu pot scăpa presiunii sociale exercitate asupra lor. Ei nu fac în definitiv decît să împrumute mai multă rigoare şi o anumită raţionalitate unei conştiinţe mitice difuze.

Respirăm aerul unei istorii care are particularitatea de a fi în egală măsură adevărată şi fictivă.

În căutarea unui adevăr transcendent

Marile structuri ale imaginarului pe care le-am definit în primul capitol se verifică din plin în discursul istoriografic şi în conştiinţa istorică în general. Să începem cu cea mai esenţială, aceea a unei alte realităţi, de esenţă superioară realităţii tangibile şi care se exprimă în mod tradiţional prin sacru.

Miraculosul abundă în istoriografia antică şi medievală. Cititorul sceptic de astăzi riscă să fie derutat de abundenţa semnelor şi simbolurilor şi prin seria impresionantă de minuni, de miracole, de semne prevestitoare, de preziceri, de vise premonitorii (şi chiar de fapte anodine încărcate de semnificaţii). El ar fi înclinat să presupună o gravă carenţă a spiritului critic. Ceea ce nu este totuşi cazul. Istoricii în cauză se dovedesc a fi capabili să disocieze — atunci cînd doresc — adevărul şi falsul, să judece un mit, să demonteze un zvon, să denunţe o înşelătorie. Raţiunea lor nu era mai fragilă decît a noastră! Ei nu acceptau oricare „semn", nu acceptau decît anumite semne. Şi aceasta nu se datora unei erori de gîndire, ci, dimpotrivă, fidelităţii faţă de o anumită manieră de raţionament. Semnele pe care le invocau nu erau poate „adevărate" în sensul strict al cuvîntului, dar erau cu siguranţă „mai adevărate" decît faptele banale ale existenţei cotidiene, pentru că erau conforme unui adevăr mai profund, *transcendent*.

Să-l citäm pe Laurent Mattiussi, care a scris un frumos articol despre „funcţia miraculosului în istoriografia romană a Imperiului" (1988): „Miraculosul nu se impune prin el însuşi, nicăieri nu există ca un lucru de sine stătător. De aceea el se poate manifesta, chiar în sînul aceleiaşi culturi, sub forme extraordinar de variate: zborul vulturilor, înroşirea Lunii în timpul unei eclipse, interpretată ca fiind culoarea sîngelui, cîini fugind de urletul lupilor, păsări de noapte scoţînd ţipete jalnice, lumina palidă a soarelui. Pentru o privire orientată astfel încît să citească întotdeauna transcendentul în imanent, orice fenomen poate lăsa să se întrevadă o dimensiune radical diferită, care nu înlătură nimic din ceea ce sînt lucrurile din punct de vedere strict obiectiv. Eforturile desfăşurate de unii comentatori pentru a oferi o explicaţie naturală minunilor sînt vane: anticii o cunoşteau uneori, dar acest lucru nu-i împiedica nicicum să persiste într-o atitudine din care astăzi nu se mai vede decît o ridicolă credulitate pentru că principiile sale de func-

ționare sînt ignorate." Este de fapt o „reprezentare desăvîrșită a realității, în care natura este mai puțin un instrument al profitului și, deci, un obiect de exploatare planificată și mai curînd o mesageră a lumii de dincolo". Ne găsim în fața „transfigurării unei realități care poate să fie plată, posomorîtă, banală, dar a cărei substanță trebuie scoasă la iveală".[6] Anticii „mințeau" pentru a spune mai bine adevărul.

Concepția creștină a istoriei, afirmată la sfîrșitul Antichității și în Evul Mediu, n-a făcut decît să tragă ultimele concluzii din această dublă natură a lucrurilor. Minunilor antice le-au urmat *miracolele*, logic integrate în schema providențială a lumii. Manifestarea mai curînd anarhică a minunilor tradiționale a fost supusă unui principiu de ordine raportat la proiectul divin. Istoria a devenit un „mister" în care Dumnezeu, sfinții și Satana aveau rolurile lor de interpretat. Protestele raționaliste împotriva prezenței „cotidiene" a miracolului în istoriografia medievală nu par prea rezonabile. Se pot nega fundamentele religiei, dar, dacă ele sînt acceptate, restul se înlănțuie în mod natural. Nu logica și coerența sînt cele care lipsesc istoriografiei medievale, dimpotrivă.

Raționalismul modern și-a propus să distrugă bazele acestei „dedublări" mitice a lumii. A urmat ceea ce am constatat deja: nu anihilarea structurii mitice, ci secularizarea sa, „traducerea" sa în termeni științifici și ideologici moderni. Terenul eliberat de sacru și religie a fost ocupat de filozofiile istoriei. Aceeași logică metafizică animă „legile istoriei" sau invocarea unui „curs" istoric obligatoriu și interpretările mitologice sau religioase tradiționale. Zeii și Providența au fost înlocuiți de jocul determinismelor; mediul geografic, rasa, forțele economice, perfecționarea științelor și a rațiunii au fost chemate rînd pe rînd pentru a da un *sens* istoriei. Două mari *credințe* au dominat dezbaterea în cursul ultimelor secole: *religia progresului* și *mistica națională*. Prima presupunea acțiunea unei forțe irezistibile ce ducea omenirea spre viitor, cea de-a doua,

un *spirit al popoarelor*, un fel de „dublu spiritual", individualizînd şi predestinînd naţiunile (şi învestind naţiunile „alese" cu misiunea de a purta flacăra progresului). Sub un nume sau altul, tot *destinul* este cel care acţionează, tot un *proiect ideal* se afirmă, pentru care noi sîntem actorii, iar evenimentele istorice „semne" invitînd la o decriptare.

De-a lungul epocilor şi ideologiilor, un arhetip durabil îşi îndeplineşte misiunea: credinţa că o forţă cosmică, o idee universală sau un anumit mecanism dirijează lucrurile, conferind astfel un sens şi o finalitate aventurii umane.

Mesagerii Destinului

Destinul se manifestă prin aleşii săi. Aceştia apar ca intermediari între comunitatea oamenilor şi lumea „superioară". Viziunea comună a istoriei este foarte „personalizată". Fapte, valori, tendinţe, contradicţii se încarnează în persona je adaptate oricărei împrejurări. Din cînd în cînd apar oameni excepţionali, ziditori de religii sau de imperii, sinteze vii ale forţelor cosmice.

Eroul este „marcat" încă de la naştere, în mod tradiţional anunţată şi însoţită de „semne". Viaţa sa exemplară şi moartea sa, mai degrabă aparentă, fac din el un semizeu, un simbol fixat definitiv în eternitate. Biografiile imperiale romane redactate de Suetoniu (imitate mai tîrziu de Eginhard în *Viaţa lui Carol cel Mare*) oferă modelul desăvîrşit al acestor muritori care nu sînt ca ceilalţi. Buni sau răi, împăraţii au o carieră dublată de o abundenţă de evenimente cosmice şi cotidiene miraculoase, tot atît semne şi prevestiri. De cele mai multe are parte, evident, Augustus, marele unificator al lumii, într-o epocă în care lumea se confunda cu Imperiul roman. Mama sa ar fi fost fecundată de un şarpe. Corpul său era împestriţat cu „semne pe piept şi pe pîntec, dispuse ca cele şapte stele ale Ursei".[7] Iată, într-un fel, o miniaturizare a Universului, care îl transforma pe Augustus, explicit, în reprezentantul „terestru" al divinităţii.

Desacralizarea nu a afectat esențial tipologia tradițională, eroii continuînd să propună figuri umane tuturor impulsurilor istoriei. Astăzi, ca și odinioară, personajul excepțional încarnează Binele sau Răul, sau pe amîndouă împreună (cazul lui Napoleon, eroul-tip al epocii moderne: Prometeu și „căpcăun", Cristos și Anticrist în același timp).[8] Eroul poate acționa în direcția Destinului sau se poate revolta împotriva lui. Voltaire propunea, de altfel, o distincție între „oamenii mari", autorii unor proiecte constructive, și „eroi", judecați de el ca aventurieri ai istoriei. Petru cel Mare, care a transformat o țară sălbatică într-o mare putere europeană, aparținea primei categorii; nefericitul său adversar, Carol al XII-lea al Suediei, care a ruinat puterea țării sale, celei de-a doua.[9] În secolul al XIX-lea, Carlyle a oferit expresia cea mai desăvîrșită a unei istorii făcute de marii oameni, mesageri ai Providenței (*Despre eroi, eroism și eroic în istorie*, 1841). În schimb, Marx le-a redus considerabil strălucirea, subordonînd acțiunea individuală structurilor și evoluțiilor socio-economice, interpretare reluată și nuanțată de Plehanov (*Rolul personalității în istorie*, 1898), apoi batjocorită în practică prin „cultul personalității", caracterizînd regimurile comuniste. Să observăm, totuși, că între promovarea și diminuarea marilor oameni, contradicția este doar aparentă; în mod discret sau tiranic, ei îndeplinesc aceeași misiune: aceea de a materializa schema ideală a Providenței, a Destinului sau a Legilor istoriei.

Filozofia pozitivistă a mers mai departe, pînă la a înlătura complet indivizii în beneficiul forțelor sociale și al legilor istorice (a se vedea, în acest sens, Louis Bourdeau: *Istoria și istoricii, eseu critic despre istorie considerată ca o știință pozitivă*, 1888). Perspectivă reelaborată de „Noua istorie", în sensul unei analize a trecutului centrată pe structuri și „durata lungă" în care marile personaje nu mai au pînă la urmă vreun rol. Schimbarea de orientare operată de Fernand Braudel este exemplară în această privință: el a început prin a se interesa de Filip al II-lea, pentru

a se ocupa în continuare de Mediterana, „personaj" evident mai masiv şi mai influent decît regele Spaniei. Aparent, istoria nu mai avea nevoie de marii oameni; ea putea funcţiona la fel de bine, şi chiar mai bine, cu masele. Această democratizare a istoriei corespundea democratizării societăţii moderne. Dar se poate trăi foarte bine în democraţie fără a renunţa la cultul eroilor. Nu există de fapt o modificare în profunzime a percepţiei istorice. Mai prudente decît „Noua Istorie", alte curente istoriografice s-au ferit să sacrifice naraţiunea şi eroii. Chiar şi în Franţa, biografia revine în forţă.[10] Astăzi, totul contribuie la „personalizarea" trecutului, ca şi a prezentului. Maşina de fabricat eroi funcţionează cu randament maxim, găsind un sprijin preţios în televiziune şi publicitate. Se pare chiar că această tendinţă se accentuează: pe măsură ce viaţa cotidiană devine din ce în ce mai mecanică şi mai anonimă, nevoia de modele eroice se face din ce în ce mai simţită, ca un fel de compensaţie. Oricine poate fi divinizat: om politic, artist, fotbalist sau top model. În acest context este greu să se propună o istorie golită de personaje. Arhetipul rămîne intact.

Unitatea: între Imperiu şi naţiuni

Să urmărim celelalte mari structuri ale imaginarului şi adaptarea lor la istorie. *Alteritatea* este omniprezentă în discursul istoric, celălalt situîndu-se în acelaşi timp în spaţiu şi în timp. Funcţionînd în conformitate cu logica alterităţii, istoria construieşte imagini care depind nu atît de societăţile observate, cît de privirea observatorului.

Principiul *unităţii* — opus şi complementar alterităţii — acţionează pe mai multe niveluri. Există, în primul rînd, la nivelul cel mai ridicat, unitate în sensul absolut al termenului: unitate cosmică, unitatea speciei umane şi a istoriei universale, simbioza dintre registrele divin, cosmic şi uman.

Conceptul de *Imperiu* traduce această semnificaţie globală. Două exemple tipice: China şi Imperiul roman, centre ale lumii

în sensul cel mai tare al cuvîntului, construcții politice cu vocație universală. Imperiul nu putea fi decît *unul*; multiplicarea imperiilor în epoca modernă, pentru motive de prestigiu național, nu se potrivește cu sensul universal originar. Mitul Imperiului roman a dominat imaginarul european din Antichitate pînă în epoca modernă. Imperiul a supraviețuit (în imaginar) dispariției sale (reale). Grec (bizantin) sau germanic („restaurările" lui Carol cel Mare, 800, și Otto cel Mare, 962), Imperiul rămînea tot „roman" și „universal". Proiectul imperiului universal se găsește, de asemenea, și în inima Renașterii, fie că este vorba de imperiul tot „roman" al lui Carol Quintul, care reunea deja o parte considerabilă a planetei, sau de imperiile „ideale", situate sub semnul mesianic al „sfîrșitului istoriei", ca acela promis regelui Spaniei (de Tommaso Campanella), regelui Franței (de Guillaume Postel, apoi de același Campanella), regelui Portugaliei (de Antonio Vieira)... Chiar și expansiunea rusească a început sub semnul celei „de-a treia Rome". După Roma și Constantinopol, Moscova aspira să devină centrul unui imperiu universal.[11] Conceptul unității creștine în fața Islamului și, invers, al unității islamice în fața creștinătății se înscriu în aceeași structură mitică. Pentru ca unitatea universală să se realizeze, există totdeauna un altul care trebuie anihilat, conform dialecticii unitate–alteritate.

Pentru antici, după cum am observat deja, specia umană era „fărîmițată". Creștinismul a fost acela care, cel dintîi, a afirmat explicit unitatea sa fundamentală și destinul său unic. Expresia istoriografică a acestui universalism a fost *cronica universală*. Lumea trebuia să fie unificată în adevărata credință: atitudine mentală care a dus la expansiunea europeană.

În secolul al XIX-lea, mitul *națiunii* și al *statului-națiune* a acaparat imaginarul istoric și politic. Acest nou mod de decupare a lumii a devenit expresia privilegiată a unității: *unitatea națională*, care se confrunta evident cu alte sinteze similare, cu alte unități naționale. Naționalismul avea să marcheze puternic și durabil istoriografia și conștiința istorică în general.

Dar ce este *națiunea*? De la început, interpretările au fost divergente, oscilînd între „modelul german" și „modelul francez". Ideologii germani insistau pe comunitatea de „sînge" și de limbă. Interpretarea franceză accentua, dimpotrivă, dimensiunea politică și voluntaristă a fenomenului, privind națiunea ca pe o „comunitate de cetățeni". Te naști german, devii francez. Disputa în jurul Alsaciei capătă sens în legătură cu aceste concepte contradictorii, Alsacia fiind germană după definiția germană și franceză după definiția franceză. Exegezele recente continuă să evolueze între cele două modele, accentuînd fie originea etnică a națiunilor moderne, fie esența lor politică și „contractuală".[12]

De fapt, această condiție echivocă este adaptată logicii imaginarului. Națiunea încarnează nu atît o realitate istorică obiectivă, cît un proiect ideal. Ea există în conștiințe. Ea aparține imaginarului. Este unul dintre marile mituri ale timpurilor moderne și, ca orice structură a imaginarului, reunește substanța „arhetipală" (în acest caz, vechile legături de sînge, solidaritățile de tip tribal) cu noile valori create de o istorie recentă (suveranitatea poporului, sistem politic reprezentativ). „Modelele" german și francez trebuie luate în considerare împreună. Să nu cerem imaginarului o alegere prea carteziană; potrivit perspectivei sale, fondul ancestral și contribuțiile modernității nu se exclud nicicum. Propunîndu-și să caracterizeze faptul național, Ernest Renan evoca „consensul fondator", fără a uita, totuși, „strămoșii" și „moștenirea comună".[13] În funcție de unghiul sub care este privită, națiunea pare fie foarte diferită, fie foarte aproape de trib. Ea presupune, oricum, o puternică inserare a individului în comunitate și o netă delimitare față de alte structuri similare.

Odată conștientă de propria sa existență, fiecare națiune, oricare ar fi mărimea sa reală, s-a plasat în centrul Creației (asumîndu-și simbolul arhetipal al centrului). Pentru Fichte, în *Discursuri către națiunea germană* (1807–1808), germanul este tipul uman prin excelență (pentru că este mai aproape de

origini, mai puțin corupt de mersul istoriei); lui îi revine deci misiunea „de a veghea asupra dezvoltării umanității".[14] Pentru Michelet, Franța se afla, prin predestinare, în fruntea națiunilor.[15] În aceeași epocă, în 1843, patriotul italian Vincenzo Gioberti publica o carte tratînd despre *Întîietatea morală și civilă a italienilor*: el demonstra că Europa este centrul lumii și Italia centrul Europei. Friedrich List, inițiatorul Zollvereinului și precursor al unității germane, vedea altfel problema: „Rasa germanică — afirma el — a fost desemnată de Providență, din cauza naturii sale și chiar a caracterului său, să rezolve această mare problemă: să conducă afacerile lumii întregi, să civilizeze țările sălbatice și barbare și să le populeze pe cele nelocuite."[16] Pentru rușii slavofili, căile Providenței erau diferite, pentru că „destinul lumii depindea de Rusia"[17] (Pogodin, *Observații asupra istoriei ruse*, 1846–1859); în *Rusia și Europa* (1869), N. Danilevski observa că mersul civilizației a fost dirijat succesiv de latini și de germani; în mod logic, slavii erau cei care trebuiau să preia ștafeta... Micile națiuni jucau același joc; dacă prezentul nu le favoriza, ele găseau în trecut argumentele unui mare viitor. Grecii visau la Atena și la Alexandru cel Mare, adică la străvechea lor glorie. În Principatele Române, „școala latinistă" vedea în istoria română continuarea pur și simplu a istoriei *romane*...

Aceste concepții diferite asupra *unității*, și implicit asupra *celuilalt*, s-au confruntat și s-au înfruntat, uneori sîngeros, de-a lungul ultimelor două secole. Alegerea rămîne deschisă între afirmarea, mai mult sau mai puțin conflictuală, a identităților și preeminențelor naționale și căutarea unor sinteze mai ample, ca Imperiul pe vremuri, ca Europa astăzi.

Mituri fondatoare

În transfigurarea mitică a istoriei, miturile fondatoare ocupă un loc aparte. Sînt mituri în sensul cel mai tare al cuvîntului, căci, dacă ne raportăm la definiția puțin restrictivă a lui Mircea

Eliade (*Aspecte ale mitului*, 1963), funcția unui mit ar fi de a povesti istoria sacră a unei geneze, a unei *fondări*, explicînd astfel și justificînd lumea și componentele sale, comunitățile, cetățile, națiunile și Statele.

Trebuie făcută o distincție între *miturile de origine*, în sensul general al cuvîntului, și *miturile fondatoare*. Uneori, acestea din urmă lipsesc. Anumite comunități se rezumă la invocarea miturilor de origine, avînd legătură cu crearea lumii sau cu distrugerea și cu recrearea sa (cum ar fi cvasiuniversalul mit al potopului), la fixarea atributelor civilizației etc. Marcel Détienne și colaboratorii săi au identificat această „manieră de a nu gîndi în termenii miturilor de fondare" în spații culturale foarte diferite cum sînt cele ale Indiei vedice sau ale indienilor din pădurile Americii de Sud; Japonia pare, de asemenea, tentată de invocarea unui timp „primordial fără ruptură", adică fără fondare în sensul propriu al cuvîntului (*Tracés de fondation*, 1990).

Miturile de origine au o difuziune universală. Versiunea „fondatoare", mai restrictivă, presupune separarea unui „segment" din ansamblul cosmic, instaurarea unei istorii specifice cu un punct de plecare (de ruptură) bine determinat și rememorat cu grijă mulțumită unui ansamblu de *rituri*. Miturile de origine sînt „cosmice", miturile fondatoare „istorice".

Fondările tradiționale poartă, ca miturile de origine în general, amprenta *sacrului*. Ele sînt, pe de altă parte, foarte „individualizate", în jurul unui zeu, al unui erou, al unui personaj excepțional. Originile „autohtone" nu lipsesc, dar actul de fondare poartă adesea pecetea unei intervenții „exterioare", punînd în joc o instalare, o creație nouă pe un teritoriu virgin al istoriei. Uneori originea interioară și exterioară sînt combinate, ca în cazul unor cetăți grecești. Chiar soluțiile complet „autohtone" apelează și ele la intervenția unui factor „diferit" în persoana unei divinități. Astfel, zeii au condus de la început Egiptul, Mesopotamia și China. Ei au fost cei care au aranjat totul, pregătind terenul dinastiilor „umane".

Miturile fondatoare greceşti evoluează între *autohtonie* şi *colonizare*. Prima versiune este prezentă în cetăţile mîndre de trecutul lor glorios şi de puterea lor, precum Atena şi Teba; soluţie, totuşi, completată prin aporturi destinate să ofere un surplus de prestigiu, legînd cetăţile în cauză de fondări încă şi mai vechi, mai apropiate de origini. Tradiţia îl invoca pe egipteanul Cecrops, care ar fi pus bazele Atenei; el i-a învăţat pe locuitorii Aticii agricultura şi comerţul, a instituit legiferarea căsătoriei şi a fondat tribunalul Areopag. Tezeu, al doilea mare fondator al statului atenian, avea o dublă origine: era autohton şi, totodată, cineva care venea din altă parte. În ceea ce priveşte Teba, factorul extern este reprezentat de Cadmos, fenicianul, trimis de tatăl său, regele Agenor, în căutarea surorii sale Europa, răpită de Jupiter; el a sfîrşit prin a se stabili în Beoţia, unde a zidit Cadmeea, citadela viitoarei Tebe. Soluţiile strict „coloniale" sînt, pe de altă parte, frecvente; această tipologie prezintă corespondenţe cu istoria greacă reală. Oricare ar fi diversitatea schemelor, sacrul este întotdeauna prezent, zeii fondatori „dublînd" acţiunea fondatorilor umani.[18]

Romanii au sfîrşit prin a adopta, la rîndul lor, principiul unei intervenţii exterioare, legîndu-se de troieni; după căderea Troiei, Enea, strămoşul lor, s-a refugiat cu însoţitorii săi în Latium. Fiu al lui Venus şi al lui Anchise, Enea îi lega pe romani nu numai de troieni, ci şi de registrul divin, urmînd schema clasică a miturilor de fondare tradiţionale; descendentul său, Romulus, fondatorul Romei, trecea drept fiul lui Marte.

Uneori, un animal serveşte de „ghid", indicînd fondatorului calea spre „noua patrie". Acest procedeu nu face decît să întărească partea miraculoasă şi simbolică. Tema este frecventă în multe regiuni ale lumii. Strabon menţionează cîteva legende de acest tip printre triburile italice. Vînătoarea magică în chip de principiu fondator se înscrie în tradiţia popoarelor din stepele Asiei centrale şi ale Europei orientale. Strămoşii mitici ai hunilor şi ungurilor au venit în Europa pe urmele unei căprioare. Vînătoarea zimbrilor explică fondarea Moldovei; Dragoş,

primul voievod al țării, s-a oprit chiar în locul în care a reușit să omoare zimbrul după o îndelungată urmărire.[19]

Fondările „exterioare", inspirate de mitologia clasică, au fost continuate și în Evul Mediu, și în Renaștere. Pentru Franța, o fondare strict francă a părut insuficientă; urmînd modelul roman, francii au fost învestiți cu o origine troiană (evocată deja în secolele al VI-lea și al VII-lea, legenda a fost vulgarizată în secolul al XII-lea în *Romanul Troiei* și în al XIII-lea de Vincent de Beauvais). Strămoșul francilor, al francezilor și al Franței a devenit, astfel, Francion sau Francus, nepotul lui Enea. În secolul al XVI-lea, Ronsard a consacrat acestui mit de origine epopeea *Franciada.* Englezii au adoptat un model similar; fondatorul Britaniei se numea Brut sau Brutus, un strănepot al lui Enea. Mulțumită lui, Anglia a devenit moștenitoarea celor două cetăți mitice: Troia și Roma.[20]

Și Biblia a fost pusă la contribuție. Texte inedite (de fapt născocite) au fost strînse în 1497 de Joannes Annius, călugăr din Viterbio, în *De Antiquitatibus*, lucrare de mare succes. Din aceasta rezulta o genealogie completă a popoarelor europene, fiecare națiune descinzînd din fiii și nepoții lui Noe. Astfel, Gomer, fiul lui Iafet, a devenit strămoșul galilor. Cartea a fost reeditată de multe ori în secolul al XVI-lea; mulțumind pe toată lumea, autorul a fost considerat o autoritate în spinoasa dezbatere referitoare la origini.[21]

Deși mai recente, miturile fondatoare americane au adoptat și ele modelul „mistic" și „exterior". Statele Unite sînt, incontestabil, rezultatul unei colonizări. Dar această prozaică intervenție exterioară n-a părut suficientă părinților fondatori ai națiunii americane. Ei au transfigurat-o, raportînd-o la vechile migrații ale saxonilor și, mai mult chiar, la exodul biblic. Pentru Jefferson — scrie Elise Marienstras, specialista problemei —, „înrudirea cu saxonii este de același ordin mitic ca aceea care-i unește pe americani cu evreii; el va propune reprezentarea pe emblema Statelor Unite a celor două traversări ancestrale: cea

a mării de căpeteniile saxone şi cea a deşertului de copiii lui Israel".[22] Continentul american era văzut ca „locul reînceputului absolut", mulţumită unei fondări care, dincolo de datele sale reale, îşi cufunda rădăcinile în mit şi sacru.

Totuşi, *originile autohtone* au fost cele care au început să fie valorizate în epoca modernă. Interesul crescînd manifestat în secolul al XVI-lea pentru gali, în detrimentul francilor, oferea deja o mostră de modernitate. Exista, desigur, soluţia de compromis între factorii interior şi exterior; aceasta s-a dovedit, totuşi, labilă, favorizînd una sau alta dintre componente, şi din ce în ce mai mult componenta autohtonă. În Franţa, „strămoşii noştri galii" au cîştigat progresiv teren, pentru a se impune categoric în secolul al XIX-lea. Chiar Revoluţia franceză a fost interpretată ca o revanşă a galilor asupra francilor, victoria poporului autohton oprimat asupra aristocraţilor germani cotropitori. S-a ţinut seama şi de factorul roman, dar mai curînd ca mit civilizator decît ca mit de origine: funcţie scoasă în relief de A Treia Republică, pentru că ea corespundea proiectului colonial şi civilizator francez. Dar adevăratul strămoş a rămas Vercingetorix, şi nu Iulius Cezar.[23]

În Rusia, versiunea tradiţională a fondării statului medieval de către vikingi (varegi) era deja combătută în secolul al XVIII-lea de Lomonosov, în numele patriotismului rusesc. Dezbaterea a continuat, cu o pondere tot mai mare acordată slavilor autohtoni. Istoriografia sovietică a sfîrşit prin a-i marginaliza complet pe varegi; cum să-ţi imaginezi o Rusie fondată de o populaţie germanică?

Românii au mizat mult timp pe originea lor romană, mergînd pînă la ignorarea completă a celorlalte elemente ale amestecului etnic (dacii şi slavii). Într-o etapă ulterioară (a doua jumătate a secolului al XIX-lea), ideea dominantă devine fuziunea daco-romană. Apoi dacii s-au instalat pe locul întîi. „Primele origini" n-au mai fost căutate la Roma, ci în antichitatea dacă, şi, mai adînc, în preistoria autohtonă.[24]

Această redistribuire a jocurilor corespunde unei noi faze, în același timp „științifică", națională și democratică, a discursului istoric. Intervențiile fabuloase sau fortuite nu se mai asortează cu ideile moderne. Mecanismul istoriei trebuie să funcționeze în mod esențial prin propriile sale resurse. Fondarea nu mai este concepută ca o ruptură, ea se inserează în dezvoltarea organică a unei comunități sau a unei civilizații. *Rădăcinile* contează mai mult decît „noblețea" originii.

Tradiția îi atribuia lui Wilhelm Tell fondarea Elveției. Secolul al XIX-lea a găsit o soluție mai „științifică" și mai seducătoare. Studiind vestigiile habitaturilor lacustre preistorice, arheologul Ferdinand Keller a avut revelația unei unități și continuități perfecte. Triburile „lacustre" și ceilalți locuitori ai regiunii aparțineau aceluiași popor, perpetuat de-a lungul epocilor succesive a pietrei, a bronzului și a fierului. Rezulta că elvețienii de astăzi erau lacustrii de la începutul istoriei, fără cea mai mică întrerupere. Elveția nu datează din secolul al XIII-lea; ea era deja prefigurată în timpurile preistorice.[25]

Belgia a apărut pe harta Europei în 1830. Originea sa incontestabilă se găsește în divizarea Țărilor de Jos spaniole în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, cînd Olanda protestantă s-a separat de restul țării, rămas fidel catolicismului și Spaniei. Dar pentru marele istoric belgian Henri Pirenne (în *Istoria Belgiei*, 1900–1932), această țară, departe de a fi o creație conjuncturală, prezintă o „istorie comună", detectabilă deja în Belgia romană, apoi în Imperiul carolingian („civilizația carolingiană a găsit în Belgia expresia sa poate cea mai completă, cea mai clasică").[26] Poporul belgian exista deja în Evul Mediu. Constituirea sa în stat n-a fost decît consecința unei realități preexistente.

Principatele Române (Țara Românească și Moldova) au fost fondate în secolul al XIV-lea. România datează din 1859 și 1918. Între statul antic al dacilor și formațiunile politice românești există o întrerupere a continuității mai mult decît milenară. Ea

a fost, totuşi, eliminată printr-un fel de scurtătură care a învestit statul dac cu misiunea de a reprezenta şi de a prefigura România modernă; aceasta n-ar fi fost decît „refondarea" unei realităţi geopolitice primordiale.

Foarte curios este şi locul ocupat în conştiinţa istorică maghiară de Attila (personaj mai curînd „negativ" în imaginarul european). Imperiul său, instalat în Cîmpia Dunării cu cinci secole înainte de venirea ungurilor, prelungeşte rădăcinile statului maghiar medieval şi modern şi îi transmite o misiune imperială.[27]

Jocul, o dată generalizat, invită la supralicitare. Cine ar accepta să se plaseze într-o poziţie mai puţin glorioasă decît ceilalţi? Astfel, turcii au putut să-i invoce pe hitiţi, fondatorii unui puternic imperiu în Asia Mică cu trei mii de ani înainte de instalarea actualilor stăpîni ai ţării. Statul irakian se prezintă ca cel mai vechi din lume; vom reveni asupra semnificaţiei politice a acestui din urmă mit.

De fapt, miturile fondatoare, tradiţionale sau moderne, îndeplinesc toate aceeaşi funcţie, aceea de a scoate în evidenţă o „realitate" primordială şi permanentă, o „preexistenţă" şi o „predestinare". A urca pe firul timpului pînă la primele origini — timp sacru al zeilor şi al eroilor sau geneză a civilizaţiilor — asigură unei fondări titlurile sale de noblete, un soi de preeminenţă printre celelalte, o garanţie a perenităţii.

Miturile se caracterizează şi prin reactualizarea lor periodică. Acest fenomen poate fi verificat cu uşurinţă în cazul miturilor de fondare. În lipsa unei incantaţii permanente, energia intactă a originilor riscă să se disperseze. Construcţia trebuie întărită neîncetat. Noile fondări nu fac, de altfel, decît să reia şi să rememoreze, ca într-un ritual magic, fondarea originară.

În Anglia medievală, Brut şi fondarea sa iniţială au trecut ştafeta misteriosului rege Arthur, ultimul apărător al Britaniei romane. Legendă invocată mai tîrziu de Henry Tudor, care, reunificînd ţara după Războiul celor două roze, a procedat la

o nouă fondare, făcută însă în numele unei Anglii eterne.[28] Pentru Franța ar fi fastidios să purcedem la un recensământ al evenimentelor și personajelor fondatoare. Vercingetorix și Clovis, Carol cel Mare, marii regi, Jeanne d'Arc, Revoluția franceză se înscriu într-o permanentă repetiție și consolidare a fondării originare. Pétain și de Gaulle au invocat, fiecare în felul său, aceeași Franță eternă, pentru a justifica fondările care se voiau, totodată, noi și ancorate în istorie: Statul de la Vichy și a Cincea Republică. Momentele „tari" ale istoriei sînt evident foarte sensibile la variațiile și divergențele ideologice; ele sînt reluate, judecate și valorizate fără încetare. Chiar pierdut în noaptea timpului, actul fondator rămîne înscris într-o permanentă actualitate.

Citirea viitorului: cercul sau linia dreaptă?

Istoria ar trebui să se ocupe de trecut. Ea se ocupă, natural, dar cu intenții care dau un anumit sens demersului său. Dubla sa ambiție este de a servi prezentul și de a lumina viitorul. Imaginarul divinator se găsește în inima proiectului istoric. Dacă nimic nu este fortuit, dacă totul se înlănțuie, dacă faptele sînt semne, devine legitimă încercarea de a efectua o decriptare și de a citi viitorul prin intermediul trecutului. În China, amalgamul trecut–viitor părea a fi în natura lucrurilor. Funcția de istoriograf s-a confundat multă vreme cu aceea de „scrib al divinațiilor".[29] Filozofiile istoriei nu fac decît să se înscrie în acest curent; din faptele istorice cunoscute, ele „prevăd" întreg procesul și destinul omului. Chiar analizele sau narațiunile punctuale ale istoricilor de meserie sînt plasate, cu bună știință sau nu, pe una sau alta dintre marile axe ale devenirii istorice.

Concepția tradițională dominantă este cea a istoriei ciclice (mitul *eternei reîntoarceri*). Sisteme ciclice riguroase, ca acela imaginat de indieni, au coexistat cu tendințe ciclice mai puțin elaborate.[30] Într-o astfel de perspectivă, viitorul corespunde unei inevitabile decadențe. Grecii epocii clasice n-au fost insen-

sibili la ideea de progres. O aplicau însă mai ales trecutului; viitorul era o noțiune destul de vagă. Segmentele de timp tratate de istorici nu se inserau, de obicei, într-o schemă ciclică explicită. Sensibilitatea globală și marile teorii filozofice înclinau, totuși, de această parte, ceea ce limita perspectivele unei evoluții continue, prezentă totuși în germene în gîndirea greacă. Totul înflorea pentru a decădea apoi și a muri, chiar dacă urma să renască mai tîrziu. Polibiu a spus-o în cîteva fraze memorabile: „Cînd inundațiile, epidemiile, foametea sau alte cauze de același gen decimează specia umană, cum știm că acest lucru s-a produs înaintea noastră și cum este probabil că se va mai întîmpla de multe ori încă, instituțiile, artele, totul cade în acest cataclism; apoi, din cei care au scăpat de dezastru răsare în timp, ca dintr-o sămînță, o omenire nouă."[31] Incapacitatea anticilor de a concepe un progres continuu a fost, probabil, una dintre cauzele dezmembrării civilizației antice, minată de un fel de blocaj mental, de lipsă de încredere.

În locul cercului, iudaismul, apoi creștinismul valorizează linia dreaptă. Istoria se desfășura o dată pentru totdeauna, ea *progresa*, dar într-un sens transcendent și între hotarele unui interval limitat.[32] Viitorul, poate un viitor foarte apropiat, aparține sfîrșitului timpului și Judecății de apoi. Această concepție nouă nu era lipsită de legături ciclice, identificabile prin repetarea anumitor teme fundamentale: potopul lui Noe prefigurînd sfîrșitul lumii, Cristos apărînd ca un nou Adam și, evident, rememorarea permanentă a istoriei sacre prin ciclul liturgic. Una peste alta, linia dreaptă are o orientare strictă; ea privilegiază viitorul în raport cu trecutul.

Totul se joacă, pînă la urmă, între *cerc* și *linia dreaptă*, ca figuri simple sau combinate. Istoria secularizată a îmbrățișat în secolul al XVIII-lea și mai ales în secolul al XIX-lea religia progresului, adică o evoluție liniară din ce în ce mai lungă și din ce în ce mai ascendentă, legînd preistoria de prezent și prezentul de un viitor îndepărtat. Istoria ciclică și-a continuat

și ea cariera. „Corsi" și „ricorsi" ale lui Vico depun mărturie pentru secolul al XVIII-lea. Dar criza ideii de progres a fost cea care a proiectat-o din nou, în ultima sută de ani, în primul rang al gîndirii istorice. Spengler a anunțat în 1918 *Declinul Occidentului*, predicție cu atît mai impresionantă cu cît ea părea confirmată de urmările Marelui Război. După cel de-al doilea război, „declinul" a părut o soluție „blîndă" față de un posibil sfîrșit nuclear, reactualizînd, într-un context diferit, Apocalipsul religios.

Progresul și Decadența sînt susceptibile la tot felul de combinații. Astfel, declinul Occidentului, anunțat periodic, trebuia să permită, de la o epocă la alta sau de la o ideologie la alta, ascensiunea lumii slave sau a sistemului comunist, sau a lumii a treia... Cele două figuri continuă să se încrucișeze, promițînd, într-o manieră sibilină, la alegere, mai binele sau mai răul.

Un discurs conflictual

Istoria este o știință esențial conflictuală, în care principiile opuse se înfruntă fără încetare, urmînd logica imaginarului. Discursul istoric este structurat pe un joc inepuizabil al opozițiilor: între noi și ceilalți, între Bine și Rău, între Cristos și Anticrist...

Totul începe cu Herodot, prin punerea în scenă a ceea ce a fost în acea epocă un război mondial: conflictul dintre lumea barbară, dominată de perși, și lumea greacă, conflict între despotism și democrație. Tucidide, al doilea părinte fondator al istoriei, a ales, la rîndul lui, un conflict major și două principii opuse: războiul Peloponeziac, cu marii săi actori: Atena și Sparta. Polibiu a meditat îndelung asupra războaielor și victoriilor Romei... S-ar fi putut inventa un alt gen de istorie, mai structural și mai puțin conflictual. Nu s-a făcut pentru că aparent sîntem „programați" să gîndim astfel (tipul de discurs al mass-mediei nu face decît să confirme seducția exercitată de tot ceea ce înseamnă ruptură și înfruntare).

Discursul creștin și medieval s-a aliniat schemei augustiniene a confruntării dintre cele două cetăți, divină și terestră.

Satana şi Anticristul au devenit simbolurile dezordinii cosmice, ilustrată pe Pămînt de infideli şi eretici, de Islam în primul rînd (în timp ce pentru musulmani, lumea „opusă" era, foarte logic, Europa creştină).

Filozofia Luminilor a inversat schema, denunţînd cu dispreţ superstiţia şi intoleranţa ce domneau în Evul Mediu. Axa esenţială a evoluţiei umane a devenit antagonismul dintre Raţiune şi gîndirea prelogică (religioasă, superstiţioasă).

Apoi, ideologia naţională a situat istoria pe terenul opoziţiilor dintre naţiuni şi state. „Duşmanul ereditar" a ajuns factor istoric de primă importanţă. Istoricii francezi au scos în relief o lungă suită de înfruntări franco-engleze şi franco-germane; acelaşi tip de conflict a fost valorizat între ruşi sau slavi şi germani, între popoarele balcanice şi turci, între români şi unguri etc. Confruntarea dintre rase a devenit, la rîndul său, un principiu de interpretare istorică: rasa albă ameninţată de nealbi, rasa albă civilizîndu-i pe nealbi, arienii, elita albă, confruntată cu alte grupe rasiale... S-a putut justifica astfel sclavajul, apoi colonialismul şi, mai tîrziu, în epoca nazistă, expansionismul german. Lupta de clasă formulată de Marx (sclavi contra stăpîni, şerbi contra feudali, proletari contra burghezi) decurge din aceeaşi logică a înfruntării. Aceste trei principii antagonice — *lupta naţiunilor, lupta raselor, lupta de clasă* — marchează puternic discursul istoric al ultimelor două secole. Alte opoziţii: democraţie–totalitarism, capitalism–comunism, Occident–Lumea a treia, Nord–Sud, au completat tabloul într-o epocă mai recentă.

Franţa oferă exemplul unei mitologii istorice şi politice deosebit de conflictuale; cele „două Franţe" (entităţi cu geometrie variabilă opunînd revoluţionarii şi contrarevoluţionarii, progresiştii şi reacţionarii, catolicii şi laicii, dreapta şi stînga...) se înfruntă de două secole prin intermediul unui panteon naţional fărîmiţat şi prin evenimente interpretate după bunul plac al ideologiilor.[33]

Inutil de precizat că „noi" şi „ceilalţi", cei buni şi cei răi, nu sînt invariabil aceiaşi; ei interpretează roluri interşanjabile, distribuţia depinzînd de „regizor".

Sfîrşitul obiectivităţii

Urmînd procedeele pe care le-am trecut rapid în revistă, istoria este irezistibil „adaptată". Ceea ce se schimbă este doar gradul şi modul de adaptare. Marile linii arhetipale ale discursului rămîn constante, însă se combină şi se concretizează într-o mare varietate de modele. Totul contribuie la fasonarea discursului despre trecut: spaţiul geografic şi de civilizaţie, moştenirea culturală, contextul mental, conjunctura istorică, formaţia istoricului şi, într-o manieră decisivă, evantaiul ideologiilor. Cu cît o ideologie este mai transformistă, cu atît acţionează mai mult asupra trecutului ca şi asupra prezentului. Inventarea unei lumi noi trece şi prin reinventarea istoriei.[34] O ideologie mai puţin structurată şi mai puţin agresivă acţionează mai discret, dar acţionează totuşi. Nu există istorie „obiectivă".

Bazîndu-se pe aceleaşi date, istoricii imaginează scenarii de o varietate derutantă. Am evocat deja un exemplu clasic: originile Romei (împărţite între respectul şi respingerea tradiţiei, descoperirile arheologice „confirmînd" în egală măsură tezele divergente). Reconstituirea faptelor rămîne, totuşi, nivelul cel mai elementar şi cel mai concret al demersului istoric. Conexiunile şi interpretările ridică probleme încă şi mai complexe.

Semnul unei istorii ştiinţifice ar fi tocmai aptitudinea sa de a desprinde *cauzele* evenimentelor şi evoluţiilor. Dar aceste cauze, căutate atît de asiduu, nu provin din istorie, ci din imaginaţia istoricilor! Nu există nici o posibilitate de a le verifica validitatea. Care ar fi ponderea exactă a lui Napoleon în evoluţiile epocii „napoleoniene"? Pentru a o cunoaşte, ar trebui să fim în măsură de a reface istoria fără el. Care ar fi locul căilor ferate în economia americană a secolului al XIX-lea? Rolul lor, considerat determinant, a fost aproape anulat printr-o

demonstrație matematică experimentală (model contrafactual al unei economii americane fără căi ferate), însă contestabilă și ea (Robert Fogel, *Railroads and American Economic Growth*, 1964). Experimentarea autentică le este refuzată istoricilor. Nimic mai aleator decît studiul „științific" al cauzelor. În ceea ce privește teoriile generale, filozofiile istoriei, diversitatea lor nu are ca limită decît imaginația istoricilor și a filozofilor și evantaiul ideologiilor.[35]

Ajunge să răsfoim manualele școlare publicate în cele patru colțuri ale lumii pentru a constata tratarea nu doar diferită, ci adesea contradictorie a acelorași fapte și evoluții.[36] Istoria este o dramă, rescrisă fără încetare, cu fapte adevărate, dispuse însă potrivit unor reguli specifice, corespunzătoare structurilor și tendințelor imaginarului.

Note

1. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques...*, p. 424.

2. Să citățm în această ordine de idei: Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (1830–1842); Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England* (1857–1861); Louis Bourdeau, *L'Histoire et les historiens, essai critique sur l'histoire considérée comme une science positive* (1888).

3. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londra, 1973.

4. Peter Burke, „History of Events and the Revival of Narrative", în *New Perspectives on Historical Writing* (sub direcția lui Peter Burke), The Pennsylvania State University Press, 1992 și 1993, pp. 233–248.

5. Hervé Coutau-Bégarie, *Le Phénomène „Nouvelle Histoire". Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Economica, Paris, 1983; a doua ediție, refăcută integral, cu subtitlul *Grandeur et décadence de l'école des Annales*, 1989.

6. Laurent Mattiussi, „La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'Empire", în *Storia della Storiografia*, Jaca Book, Milano, 13, 1988, pp. 3–28.

7. Suetoniu, *Viețile celor doisprezece Cezari*, 2, 80.

8. Pierre Tulard, *Le Mythe de Napoléon*, Armand Colin, Paris, 1971.

9. Voltaire, *Histoire de Charles XII* (1731); *Histoire de la Russie sous Pierre le Grand* (1759–1763).

10. Remarcabilul succes înregistrat în Franța de cartea lui Paul Murray Kendall consacrată lui Ludovic al XI-lea este considerat ca o veritabilă „cotitură" (publicată în ediție engleză în 1971 și apoi în Franța în mai multe ediții: 1974, 1976, 1977, 1978, 1983, 1984, 1995...).

11. Teoria „celor patru regate" (formulată în *Cartea lui Daniel*) rezuma istoria lumii în succesiunea imperiilor asiro-babilonian, persan, greco-macedonean și roman. În ceea ce privește perpetuarea imaginară a Imperiului roman, trimitem la cartea noastră *La Fin du monde. Une histoire sans fin*, pp. 35–53, 86 și 90–92.

12. Pentru interpretarea etnică a se vedea, de exemplu, Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.), 1986. Opinia contrară, conform modelului francez, la Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994.

13. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation*, Calmann-Lévy, Paris, 1882; „Considerația etnografică n-a contribuit cu nimic la constituirea națiunilor moderne. Franța este celtică, iberică, germanică" (p. 15). „Limbajul invită la unire; el nu obligă" (pp. 19–20). „O națiune este un suflet, un principiu spiritual" (p. 26). Este acceptat, totuși, un anumit rol al „strămoșilor" și al „amintirilor" (p. 26).

14. Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation allemande*, Aubier-Montaigne, Paris, 1975, p. 275.

15. Jules Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, a treia ediție, Hachette, Paris, 1843: „Autorul ajungea atît prin logică, cît și prin istorie la aceeași concluzie: aceea că glorioasa sa patrie este de acum înainte pilotul vaporului omenirii", p. VI.

16. Pentru argumentele lui List și Gioberti, detalii în lucrarea lui George Weill, *L'Europe du XIX^e siècle et l'idée de nationalité* (colecția „L'Évolution de l'humanité"), Albin Michel, Paris, 1938, pp. 99 și 117–122.

17. O bună orientare asupra curentului slavofil în istoriografia rusă a secolului al XIX-lea în *Dictionnaire des sciences historiques* (ed. André Burguière), articolul „Russie/URSS de W. Berelowitch, pp. 616–618.

18. Consideraţiile noastre asupra miturilor fondatoare tradiţionale datorează mult anchetei conduse de Marcel Détienne, *Tracés de fondation*, Peeters, Louvain-Paris, 1990.

19. Despre vînătoarea ca principiu fondator, referinţa esenţială este eseul lui Mircea Eliade, „Le prince Dragoş et la «chasse rituelle», în *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Payot, Paris, 1970, pp. 131–161.

20. Claude-Gilbert Dubois, *Celtes et Gaulois au XVI^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1972; Michael Edwards, „La Légende arthurienne et la lecture mythique de l'histoire", *Storia della Storiografie*, 14, 1988, pp. 23–35.

21. Claude-Gilbert Dubois, *op. cit.*, pp. 25–28.

22. Elise Marienstras, *Les Mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux États-Unis à l'époque de l'indépendance (1763–1800)*, Maspero, Paris, 1976, p. 59.

23. Christian Amalvi, *De l'art et la manière d'accommoder les héros de l'histoire de France. Essais de mythologie nationale*, Albin Michel, Paris, 1988 (capitolul „Vercingétorix ou les métamorphoses idéologiques et culturelles de nos origines nationales", pp. 51–87).

24. Lucian Boia, „Mythologie historique roumaine (XIX^e et XX^e siècles)", în *Analele Universităţii Bucureşti*, istorie, 1993–1994, pp. 3–22; pentru o informaţie mai detaliată, Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Bucureşti, 1997.

25. Ferdinand Keller, *The Lake Dwellings of Switzerland and other parts of Europe*, Longmans, Londra, 1866.

26. Henri Pirenne, *Histoire de Belgique des origines à nos jours*, La Renaissance du Livre, Bruxelles (fără dată), vol. I, p. 37.

27. Amédée Thierry, *Histoire d'Attila et de ses successeurs*, 2 volume, Didier, Paris, 1856 (lucrare veche, dar încă utilă pentru partea mitologică); se mai pot găsi informaţii interesante în volumul *Attila: les influences danubiennes dans l'ouest de l'Europe au V^e siècle*, Musée de Normandie, Caen, 1990.

28. Michael Edwards, *op. cit.*

29. Léon Wandermeersch, „L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine", în *Storia della Storiografia*, 14, 1988, pp. 12–22.

30. Pentru subiectul teoriilor ciclice, trimitem la Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* şi la lucrarea noastră *La Fin du monde. Une histoire sans fin*. Pentru dezbaterea în jurul istoriei ciclice şi a

progresului în Antichitate, vezi: Roger Caillois, „Temps circulaire, temps rectiligne", în *Diogène*, 42, 1963, pp. 3–14; Arnaldo Momigliano, „Time in Ancient Historiography", în *History and Theory*, Beiheft 6, 1966, pp. 1–23; Pierre Vidal-Naquet, „Temps des dieux et temps des hommes", în *Le Chasseur noir*, Maspero, Paris, 1983, pp. 69–94.

31. Polibiu, *Istorii*, VI, 5. Polibiu s-a inspirat în special din considerațiile lui Platon asupra istoriei ciclice și a „marelui an", menționate în *Omul politic* și *Legile*.

32. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 83–84 și 204–206; Lucian Boia, *La Fin du Monde. Une histoire sans fin*, pp. 40–44 și 55–58. În particular, pentru concepția medievală a timpului, Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Aubier, Paris, 1980, pp. 147–165. Despre istoria ideii de progres, cartea clasică a lui John Bagnell Bury, *The Idea of Progress*, Londra, 1920.

33. O remarcabilă analiză a acestei dedublări mitice a unei națiuni în articolul lui Christian Amalvi, „Recherches sur les fondements et les interprétations historiographiques du mythe des deux France", în *Études d'historiographie* (sub direcția lui Lucian Boia), Universitatea din București, 1985, pp. 193–216.

34. Astfel, în cartea noastră *Mitologia științifică a comunismului* am constatat o dublă reformulare a trecutului, prima corespunzînd fazei „internaționaliste" și cea de-a doua alunecării spre naționalism a acestui fenomen politic.

35. Aceste considerații rezumă argumentele cărții noastre deja citate, publicată în românește: *Jocul cu trecutul*.

36. O anchetă asupra acestui subiect, inevitabil incompletă, în cartea lui Marc Ferro, *Comment on raconte l'histoire aux enfants*, Payot, Paris, 1981.

CAPITOLUL AL VII-LEA

MITURI POLITICE

Recursul la istorie

Există un risc în tratarea miturilor politice după ce a fost evocată mitologia istoriei: acela de a se repeta pur şi simplu sau, în cel mai bun caz, de a exprima într-o manieră diferită aceleaşi figuri ale imaginarului. Miturile istorice presupun o deformare a trecutului în raport cu prezentul, miturile politice — foarte des — o deformare a prezentului în raport cu trecutul. Trecutul este inevitabil „politizat", iar prezentul „istorizat". Aceleaşi structuri mitice acţionează în ambele cazuri, doar funcţia lor le situează mai curînd în domeniul istoriei sau în cel al politicii curente.

Nostalgia trecutului este o constantă, şi *idealizarea* lui de asemenea, ceea ce explică invocarea vîrstei de aur şi regretul pentru „lumea pe care am pierdut-o". În variante mai mult sau mai puţin apropiate de arhetip, vîrsta de aur poate funcţiona şi funcţionează efectiv ca un mit politic.[1] De la începutul revoluţiei industriale, rolul său a fost să combată distrugerea structurilor tradiţionale şi a echilibrelor naturale şi, chiar dacă nu să anihileze, cel puţin să frîneze frenezia tehnologică. De la „rousseauismul" Luminilor la ecologismul contemporan s-a afirmat un puternic curent de sensibilitate, denunţînd progresul cu orice preţ, în numele — explicit sau implicit — al purităţii originilor. Atitudine în acelaşi timp revoluţionară, deoarece se opune sistemului existent şi tendinţelor dominante, şi conservatoare, chiar reacţionară, deoarece încearcă să actualizeze un model depăşit de istorie. Această condiţie echivocă permite vîrstei de aur să se manifeste la fel de bine la stînga, cît şi la

dreapta. Astăzi, ecologia este de stînga; a existat, de asemenea, un anumit socialism tentat de mirajul lumii preindustriale. Dar Charles Maurras denunța, de asemenea, poluarea, iar regimul de la Vichy recomanda întoarcerea la pămînt („Pămîntul nu minte", asigura mareșalul Pétain[2]).

Vîrsta de aur nu este decît un caz particular al recursului global la istorie, la toate modelele, reale sau fictive, sau reale și fictive în același timp, pe care istoria pare susceptibilă să le propună prezentului.

Reperele oferite de istoria greco-romană au beneficiat, pînă într-o epocă relativ recentă, de un prestigiu imens. Sfîntul Imperiu, prelungit pînă în 1806, nu a fost decît o actualizare a modelului imperial roman, un mit politic materializat. Atunci cînd Revoluția franceză a demarat un proiect alternativ, ea l-a justificat tot prin apelul la Antichitate. Marile referințe istorice ale iacobinilor au fost Sparta și Roma republicană: modele de nedepășit de civism, de devotament, de sacrificiu pentru patrie. Discursurile lui Saint-Just, pînzele lui David, boneta frigiană: totul se lega de un trecut de două ori milenar, exemplu semnificativ al unei experiențe politice orientate spre viitor, dar avînd girul anticilor. Aparent, aceștia inventaseră și monarhia ideală, și republica ideală. Consulatul, apoi Imperiul napoleonian au folosit același ansamblu de instituții și de simboluri. Un secol mai tîrziu, Mussolini și fascismul italian au fost bîntuiți de o obsesie similară, încă și mai nepotrivită avînd în vedere împrejurările noi: refacerea Imperiului roman.

Mulțumită romanticilor, Evul Mediu a devenit, la rîndul său, un model: model multifuncțional, ca toate modelele istorice. În 1802, *Geniul creștinismului* al lui Chateaubriand lua în considerare reactualizarea anumitor valori medievale pentru a contracara spiritul Luminilor și al Revoluției, pregătind deja terenul pentru Restaurația din 1815. Alți romantici îndrăgostiți de Evul Mediu au exaltat poporul și principiile democratice. Evul Mediu servea la fel de bine atît monarhia, cît și revoluția. Tot prin el

a fost exaltată ideea de națiune, istoria medievală fiind martora nașterii popoarelor europene și a tinereții lor eroice și glorioase. Ideologia naționalistă și-a găsit astfel sprijinul cel mai puternic într-o epocă în care nici nu se bănuia măcar avîntul naționalismului modern.[3] Chiar secolul al XX-lea n-a rămas insensibil la valorile medievale. Depășirea liberalismului burghez, strîmt individualist, putea trece drept *Un nou Ev Mediu*, conform tezei apărate de Nikolai Berdiaev într-o carte publicată în 1927. Aceasta însemna o societate ierarhizată, neindividualistă, neconcurențială și fundamental religioasă: societatea de mîine.

Lumea de mîine a totalitarismelor s-a inspirat, de asemenea, din precedente istorice. Dacă pentru Mussolini referința era Imperiul roman, Hitler a coborît mult mai adînc în trecut, invocînd misterioșii arieni ca modele ale proiectului național-socialist, dar fără a neglija, totuși, splendorile „romane", după cum o dovedesc grandioasele proiecte arhitecturale ale lui Albert Speer. Lenin, mai realist, apela la tradiția revoluționară, și, în particular, la iacobini, care-i oferiseră schița partidului bolșevic. Alt reper comunist: Comuna din Paris din 1871, care a dovedit, în ciuda eșecului său, fezabilitatea proiectului, atrăgînd totodată atenția asupra unor greșeli care nu mai trebuiau repetate. Dar, într-un plan mai general, proiectul comunist invoca ansamblul procesului istoric. Lupta de clasă și evoluția omenirii de la o formațiune socială la alta jalonau un traseu în sens unic, ferm orientat spre societatea comunistă a viitorului.[4]

Mitologiile politice fac abstracție de circumstanțe. Ele obligă oamenii și faptele din trecut să intre în jocul lor. Fiecare proiect actual este susceptibil să posede un dublu mitic, situat într-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat, mai mult sau mai puțin mitizat și care-i servește ca justificare. Apelul la istorie răspunde logicii miturilor fondatoare. De fapt, ce își propune acțiunea politică dacă nu o reluare permanentă a fondării originare?

Fuga înainte

În mitologia politică, idealizarea trecutului este dublată de dramatizarea viitorului. Această din urmă tendință pune în joc o logică de accelerare a timpului, a rupturii, a depășirii. Cele două registre sînt complementare și susceptibile a funcționa împreună, grație capacității imaginarului de a concilia structurile divergente.

Milenarismul, manifestare clasică a contestării, dovedește existența unui spirit revoluționar chiar înainte de era modernă a revoluțiilor. *Miturile revoluționare* recente au reformulat același mesaj esențial, anunțînd refacerea lumii, împrumutîndu-i și o remarcabilă diversitate. Iacobinismul, comunismul, anarhismul, troțkismul, maoismul, fără a uita nazismul și fascismul, pentru a ne limita la cîteva exemple, au propus versiuni mai mult sau mai puțin diferite de mitologie revoluționară. Urmînd arhetipul milenarist, orice adevărat mit revoluționar aspiră la crearea unei *lumi noi* și a unui *om nou*. Esența religioasă a fenomenului este indubitabilă. Creștinismul și-a propus tocmai să înnoiască ființa umană. Încă o dată, ideologiile moderne nu fac decît să secularizeze și să adapteze teme străvechi.

Spre deosebire de lumea istorică, lumea nouă este o lume eliberată de contradicții. Spre deosebire de omul istoric, omul nou se caracterizează printr-o personalitate armonioasă și armonios integrată în comunitate. Acest pariu dublu a fost urmat de marile tentative totalitare: comunism, fascism și nazism, în ciuda specificității motivațiilor și practicilor lor. Valorile destinate să lege destinul individual de organismul colectiv au fost, la rîndul lor, mitificate: muncă, altruism, sacrificiu de sine, rasă, națiune, partid, stat...

Mitul Revoluției și miturile conexe ale societății noi și ale omului nou se prezintă drept cazuri particulare ale acestei obsesii moderne care este *mitul progresului*, tot așa cum mitul milenarist era o figură specifică a viziunii „ascendente" a istoriei proprie creștinismului. Majoritatea ideologiilor politice ale ulti-

melor două secole se învîrt în jurul progresului, conceput fie ca o ruptură urmată de un nou început, fie ca adaptare şi perfecţionare. „Burghezi" şi revoluţionari se înfruntă cu duritate începînd din secolul al XIX-lea, crezînd şi unii, şi alţii în virtuţile progresului, însă un progres definit altfel de la o ideologie la alta; Vechiul Regim, din ajunul Revoluţiei franceze, era şi el animat de o anumită idee de progres... Într-o lume din ce în ce mai fluidă, alegerea nu se mai face între imobilitate şi mişcare, ci între diferitele maniere de a concepe mişcarea, adică progresul. Doar dacă nu se doreşte susţinerea decadenţei, formulă reţinută de unii istorici, dar dificil de asumat ca proiect politic! Mitul decadenţei este invocat pentru devalorizarea *celorlalţi*, pentru a marca negativ adversarul politic (stînga în raport cu dreapta, dreapta în raport cu stînga...).

Eroi şi Salvatori

Eroul este omniprezent în politică, precum şi în istorie. În vîrful ierarhiei se găseşte figura carismatică a Salvatorului, moştenită şi adaptată din imaginarul religios. Dacă istoricii îşi permit uneori să se poarte urît cu „marii oameni", chiar să-i sacrifice pe altarul structurilor, maselor şi timpului, acest risc este mai mic în viaţa de zi cu zi. Şeful carismatic a domnit întotdeauna în imaginarul politic; în plus, el beneficiază astăzi de posibilităţile oferite propagandei prin intermediul mass-mediei; mulţumită acestora, el pătrunde şi se instalează în fiecare cămin. Două fapte noi sînt, totuşi, susceptibile a-i ameninţa această poziţie; în primul rînd, numărul mare de postulanţi, ceea ce limitează sejurul fiecăruia sub luminile rampei. Asistăm la un adevărat carusel de „mari bărbaţi" (şi femei). Şi apoi, învestirea în alte zone ale imaginarului. „Nevoia de a adora" rămîne constantă, dar astăzi este canalizată, aparent din ce în ce mai mult, în afara politicii. Personajul carismatic, prezent mereu ca invariant arhetipal, capătă adesea figura unui cîntăreţ sau fotbalist... Galeria eroilor s-a multiplicat şi s-a diversificat.

Eroul acționează ca un condensator și amplificator al mesajului. El oferă o figură unei mari diversități de proiecte și așteptări. Chiar și un copil poate deveni erou dacă situația o cere. Cine ar putea să simbolizeze mai bine puritatea și speranța? Un copil-erou poate pieri, însă el nu va fi niciodată trădat de victorie; ziua de mîine îi aparține, cauza sa *trebuie* să triumfe, pentru că el încarnează tinerețea lumii.[5] Acest tip anume de erou apare mai ales în cursul confruntărilor ideologizate la maxim și orientate spre viitor, spre un viitor „purificat"; Bara și Viala în timpul Revoluției franceze; Gavroche, cel mai „real" dintre toți, pentru că este complet imaginar; o lungă serie eroică în timpul primului război mondial (mai ales în tabăra franceză, gaj prețios al victoriei); în sfîrșit, un veritabil tînăr panteon sovietic celebrînd eroismul „comsomoliștilor" pe frontul muncii, ca și în război (*Tînăra gardă*, 1945, de Aleksandr Fadeev, urma să marcheze una sau două generații de adolescenți).

Transformarea copilului în erou reprezintă un caz-limită, cerut de conjuncturi excepționale, în care tînărul erou nu face, de altfel, decît să susțină, printr-un argument suplimentar, misiunea eroilor adulți. Să revenim deci la aceștia din urmă. Situații diferite, misiuni diferite, tipologii diferite: nu există unul singur, ci mai multe portrete-robot ale eroului. Raoul Girardet distinge patru modele pe care le ilustrează prin *Cincinnatus* (bătrînul retras care revine; cazul lui Pétain, al lui de Gaulle...), *Alexandru* (tînărul cuceritor a cărui încarnare modernă cea mai convingătoare este Napoleon), *Solon* (legislatorul) și, în sfîrșit, *Moise* (profetul).[6] Aceste modele reprezintă, la rîndul lor, variante care pot, evident, să se combine. Napoleon apare în același timp ca legislator și cuceritor, și chiar profet pe Sfînta Elena. De Gaulle este tînărul general din 1940 și bătrînul din 1958; el este legislatorul unei Franțe noi (a Cincea Republică) și un veritabil profet, care a înțeles înaintea altora înfrîngerea Germaniei, decolonizarea, reconcilierea franco-germană etc. Acest caracter complet, de sinteză, al mitului gaullist, justifică forța și influența sa prelungită.

În fiecare erou, oricare ar fi „specializarea" sa sau gradul său de impact asupra istoriei, există un „om providențial", un *Salvator* potențial. În măsura (esențială) în care acțiunea politică atinge miturile fondatoare, omul politic joacă întotdeauna, într-o manieră uneori limitată și discretă, alteori explicită și masivă, rolul unui fondator sau „refondator". Fără contribuția sa, fundația riscă să se uzeze, să se fisureze, să se prăbușească. Pentru unii Salvatori, acest titlu este complet justificat. Marile crize istorice, situațiile dramatice traversate de o națiune, cer acțiunea unor indivizi capabili să salveze fundația sau să o refacă, redîndu-i strălucirea de odinioară. Soluții divergente pot determina apariția unor Salvatori antagoniști. Salvator pentru unii, același erou devine simbolul Răului pentru ceilalți. Pétain și de Gaulle oferă un exemplu deja clasic a doi Salvatori înfruntîndu-se în numele unui proiect similar: salvarea Franței.

Chiar perioadele „normale" dau naștere Salvatorilor. Motive de nemulțumire există întotdeauna; imaginarul social fabrică neîncetat soluții alternative. „Stocați" în imaginarul colectiv, Salvatorii sînt gata să iasă la suprafață. Fenomenul Pinay, la începutul anilor 1950, datorează mult acestui model. Alegerile prezidențiale din 1981 și 1995 au scos în evidență setea de schimbare a majorității francezilor și implicit multiplicarea Salvatorilor potențiali.

Calitățile și posibilitățile reale ale personajului, pe de o parte, „așteptarea mitică", pe de altă parte, trebuie luate în considerare separat. Cu atît mai bine dacă există un anumit acord între cele două registre (o corespondență perfectă fiind iluzorie: care muritor s-ar putea ridica la înălțimea unui mit?). Dar există cazuri în care ceea ce frapează este tocmai deosebirea dintre așteptare și materializarea sa. Aceste situații, uneori caricaturale, ajută la mai buna înțelegere a logicii mitului, ele demonstrează că eroul real contează mai puțin decît arhetipul, altfel spus, că la nevoie se poate inventa un Salvator, chiar dacă nu există nimic de salvat și nici un candidat disponibil. Accesele perio-

dice de „bonapartism", tipice societății franceze postrevoluționare, au dus adesea la acest gen de improvizații. Aceasta explică nefericita aventură a generalului Boulanger, care a părut tuturor nemulțumiților — spre 1886–1889 — ca marele om chemat să instaureze un regim autoritar care să determine o schimbare a cursului politicii. Splendida sa prestanță sugera deja o statuie ecvestră! Din nefericire, generalul nu aparținea rasei Salvatorilor: propulsat de admiratorii săi, el n-a îndrăznit să treacă Rubiconul. Cînd, cîțiva ani mai tîrziu, el s-a sinucis pe mormîntul metresei sale, sacrificîndu-se mitologiei sentimentale a romantismului, a fost clar că se greșise mitul!

Nu mai puțin semnificativă pentru imaginarul politic este influența postumă a marilor oameni. Eroii și Salvatorii continuă să acționeze și după moarte, uneori chiar cu o forță sporită. Jeanne d'Arc a marcat profund o jumătate de mileniu din istoria Franței, simbolizînd și stimulînd spiritul său de rezistență și de revanșă. Treizeci de ani după moartea sa, de Gaulle rămîne o covîrșitoare prezență. Unul dintre cele mai curioase exemple de influență postumă este expediția lui Bonaparte în Egipt. Motivul invocat — amenințarea Angliei în posesiunile sale din India — nu rezistă nici la cea mai mică examinare a hărții. Adevăratul motiv ține de imaginar. Napoleon dorea să-și facă un nume de cuceritor și, îmbibat de cultură clasică la fel ca toți contemporanii săi, știa că „marile nume nu se fac decît în Orient". Astfel, el a refăcut pur și simplu traseul lui Alexandru cel Mare, al lui Cezar, al lui Augustus... Această campanie a Revoluției seamănă mai curînd cu o „ultimă campanie a lui Alexandru", la două mii de ani după dispariția eroului macedonean!

Și care ar fi, în realitate, rolul „real" al „marilor oameni"? La această întrebare, imaginarul răspunde în felul său, care diferă în același timp și de viziunea eroică și „personalizată" a istoriei, și de perspectiva structurală și „democratică", tentată de proclamarea insignifianței individului față de mase și de

forțele sociale. Pentru imaginar, capacitatea reală a „eroilor" de a face lumea să meargă contează mai puțin decît presupusa lor capacitate. O dată învestiți de imaginarul social cu atribute excepționale, marii oameni devin cu adevărat mari oameni. Forța lor se hrănește din credința colectivă în rolul lor eminent ca mediatori între comunitate și sacru, destin sau istorie. Beneficiari ai unui imaginar condensat, ei pot marca efectiv vremea lor și posteritatea.

Există, pe de altă parte, o încarnare colectivă a mitului Salvatorului, și ea, de asemenea, de origine antică, dar deosebit de înfloritoare de două secole încoace, pe măsura afirmării „maselor" și a „democrației".[7] În această variantă, personajului „ales" îi corespunde „poporul ales", a cărui misiune este de a salva omenirea (Israel, creștinătatea...) sau de a o strînge sub dominația sa (poporul roman: *„Tu regere imperio populos, Romane, memento"* — Virgiliu, *Eneida*). Pentru romantici, eroul individual, chiar puternic valorizat, rămînea pe plan secundar față de marele erou colectiv: *poporul, națiunea.* Aceste referințe identitare continuă să marcheze profund discursul politic. În epoca contemporană, *Salvatorii colectivi* s-au multiplicat și s-au diversificat: *națiunea* (o *anumită* națiune), *rasa, proletariatul, partidul...* valorizați în funcție de ideologii, ca agenți ai progresului sau ai reînnoirii lumii. Indivizi sau personaje colective par astfel marcați de destin; continuăm să recunoaștem în ei semnale tradiționale ale sacrului.

Conspirația și țapul ispășitor

În politică, la fel ca în istorie, totul se învîrte în jurul *sinelui* și al *celuilalt.* Am constatat deja că acesta din urmă aparține unei categorii foarte contrastante. Poate fi admirat, se poate face referință la el ca model. Dar celălalt poate servi și pentru a marca o distincție, pentru a scoate în evidență propriile noastre repere ideologice și culturale. O distincție mai accentuată sfîrșește prin a-l împinge într-o zonă de valori adverse. Celălalt

devine astfel *străinul* în sensul forte al termenului; el trezește sentimente de neliniște, de insecuritate, de teamă. Străin sau marginal, el servește perfect ca *sperietoare* sau ca *țap ispășitor*. Țapul ispășitor este unul dintre simbolurile esențiale ale imaginarului politic: vrăjitoarele la începutul epocii moderne și evreii în Al Treilea Reich ilustrează două cazuri-limită ale unei tendințe bine înrădăcinate. Mai ales *miturile de conspirație* sînt cele care scot în evidență funcția nocivă a celuilalt.

Această configurație mitică se hrănește, totodată, din neîncrederea suscitată de celălalt și din interpretarea curentă a istoriei: o istorie simplificată, dramatizată și explicată în conformitate cu principiul cauzelor unice. Dacă lucrurile nu merg bine (și în aparență, ele nu merg niciodată foarte bine), trebuie să existe o *cauză* și un *agent* bine definit care provoacă dereglarea. *Conspirația* se erijează astfel în sistem de interpretare istorică, dar efectele sale cele mai puternice și adesea periculoase trebuie identificate, în primul rînd, în sfera politicii curente.[8]

Odinioară, marele conspirator era Satana, ajutat de forțele răului legate de el: eretici, evrei, infideli, leproși, vrăjitoare...[9] Apoi, mitul a fost secularizat, dar structura lui a rămas intactă. Fazele de insecuritate și de criză — prin atmosfera de neîncredere generalizată — favorizează și îi amplifică manifestările. La fel, afirmarea unei ideologii dominante și a unei identități strict definite (susceptibilă a-i marginaliza pe *ceilalți*). Un „complot papist" pur imaginar a fost „descoperit" în Anglia în 1678. Patruzeci de inocenți, condamnați și executați, au ispășit un păcat inexistent (Biserica catolică i-a beatificat în 1970).[10] Pentru istorici este exemplul-tip al unei conjurații falsificate, urmărind o logică perversă, dar de înțeles, consecință a unei serii de tulburări și de conflicte religioase care au agitat Anglia în secolul al XVII-lea; neliniștea endemică și neîncrederea în catolici au format un cocteil care putea să explodeze oricînd.

Regimurile totalitare au o slăbiciune pentru tema complotului. Complexul lor de „cetate asediată" nu face decît să ofere

un alibi propriei lor agresivităţi. Dictatura iacobină a fost jalonată de comploturi, ceea ce a permis ghilotinei să funcţioneze fără încetare. Tirania stalinistă a perfecţionat această teorie pînă la limite de nedepăşit. Fără a recurge la imaginarul conspiraţiei, epurările staliniste ar rămîne, în întregime, de neînţeles. Pentru ce motiv cei mai buni generali ai armatei roşii (dintre care Tuhacevski) au fost executaţi în ajunul celui de-al doilea război mondial? Pentru ca paradoxul să fie complet, existau printre ei ofiţeri trimişi în Spania în timpul războiului civil tocmai pentru a face ucenicia războiului modern! Maşina politică sovietică funcţiona urmînd o logică a comploturilor (necesare pentru a justifica prelungirea „dictaturii proletariatului" şi consolidarea statului, contrar teoriei marxiste).[11] Este interesant de notat că epurările sovietice au găsit un argument suplimentar în modelul iacobin: „De ce n-ar fi existat în URSS un Zinoviev-Danton, un Tuhacevski-Dumouriez?", argumentau în acea vreme comuniştii francezi (după memoriile lui Jean Bruhat: *Niciodată nu-i prea tîrziu: amintiri*, 1983).[12] Numele se schimbă, structurile mitice rămîn.

Trei mari „conspiratori" sînt identificaţi de Raoul Girardet pentru ultimele secole. În aparenţă, forţele lor reunite ar fi suficiente pentru a explica majoritatea evoluţiilor lumii contemporane. Aceştia sînt *iezuiţii, francmasonii* şi *evreii*.[13] Tuturor li s-au atribuit proiecte vizînd dominaţia modernă. În timpul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea, iezuiţii au fost izgoniţi din majoritatea statelor care îi acceptaseră (China a purces la această expulzare în 1753, Franţa în 1762, Spania în 1767); influenţa lor era considerată neliniştitoare. În 1843, Jules Michelet şi Edgar Quinet le-au denunţat ţelurile într-o carte faimoasă: *Iezuiţii*, ale cărei teorii au fost vulgarizate în *Jidovul rătăcitor* (1844–1845) de Eugène Sue. Pe de altă parte, atitudinea anticlericală şi antimonarhică a francmasonilor a părut unora ca fiind cheia unui număr de evoluţii politice moderne; ideea a fost lansată de abatele Barruel (chiar un iezuit),

care, în *Memorii pentru a sluji istoriei iacobinismului* (1797), a considerat Revoluția franceză ca rezultatul unui complot masonic (teză preluată de Alexandre Dumas în *Joseph Balsamo*). În ceea ce privește complotul evreiesc, se citează, în general, *Protocoalele înțelepților Sionului*, fals fabricat spre sfîrșitul secolului al XIX-lea de poliția țaristă, dar care este considerat autentic de mișcările antisemite.[14]

Relațiile internaționale au fost, la rîndul lor, contaminate de teoriile conspiraționiste. Un exemplu celebru este *Testamentul lui Petru cel Mare* (fals produs de emigrația poloneză în Franța spre 1800), care a făcut cancelariile europene să creadă într-o expansiune rusă vizînd dominația continentului, dirijată sistematic după un plan precis.[15] Spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, „pericolul galben" făcea referiri la o conspirație chino-japoneză al cărei obiectiv era eliminarea europenilor din Asia și apoi, eventual, cucerirea Europei și dominația mondială.[16] Pericolului galben i-a urmat, în perspectiva occidentală, *pericolul roșu*, dirijat de Kremlin în special prin acțiunile KGB-ului. De cealaltă parte a „cortinei de fier", URSS și lagărul comunist au fost obsedate de ideea unui complot imperialist (conjugat cu acțiunea dușmanilor de clasă din interior); a fost denunțată fără încetare politica de încercuire și de război pregătită de adversarii comunismului.

Miturile conspiraționiste sînt adesea falsificate în întregime. Dar aceste construcții imaginare pot utiliza, de asemenea, și elemente reale, transfigurîndu-le. Competența și disciplina cvasimilitară a iezuiților, misterele și ritualurile francmasoneriei, solidaritatea internațională a evreilor și locul lor preeminent în anumite sectoare au favorizat emergența miturilor respective. Cine ar putea nega — cu sau fără testamentul lui Petru cel Mare — formidabila expansiune rusă în ultimele secole? Nici KGB-ul n-a fost o himeră. Problema, ca întotdeauna, privește mai puțin realitatea sau irealitatea anumitor fapte, cît inserția lor în structurile imaginarului. Comploturi

există, desigur. Există, de asemenea, şi jocuri de interese, uneori oculte. Caracatiţa mafiotă este o realitate şi nu este singura de acest tip. Dar caracteristica miturilor de conspiraţie este reducerea istoriei şi a politicii la un singur principiu, ieşit din credinţa că istoria avansează şi că politica se face prin *comploturi*.

O astfel de concepţie poate da naştere la două atitudini contradictorii şi complementare: *renunţarea* (atunci cînd mecanismul secret ne scapă) şi *agresivitatea* (forţele răului trebuie să fie anihilate). Ultima atitudine riscă să prevaleze. Conjuraţii trebuie să fie inteligenţi, şireţi, solidari şi eficienţi, ceea ce le permite să influenţeze pe moment cursul istoriei. Dar, pe de altă parte, puterea lor ascunde o incontestabilă slăbiciune: conjuraţii sînt minoritari, ei acţionează împotriva cursului istoriei, iar aceasta nu poate decît să-i renege. Ei *trebuie* să piardă partida, ca Satana, patronul lor. Şi chiar o pierd. Miturile conspiraţioniste sfîrşesc adesea în băi de sînge. Victimele nu sînt cele vizate de conjuraţi, ci chiar conjuraţii şi, în general, „falşii conjuraţi", ţapii ispăşitori.

Avatarurile Statului-naţiune

Orice proiect politic presupune o „întrunire", idealul care-l animă fiind *unitatea*. Dar, paradoxal, nimic nu este mai puţin unitar decît conceptul de unitate. El poate fi aplicat la niveluri foarte diferite. Solidarităţile sînt îmbinate sau combinate: omenire, naţiune, partid, trib, familie... Fiecare cultură sau ideologie valorizează anumite paliere, evoluînd între retragere şi expansiune, între particularism şi universalism. Cel mai mic dintre triburi şi imperiul universal pot pretinde că ţin în egală măsură de acelaşi principiu.

Nu vom mai reveni asupra proiectului imperial, tratat deja ca mit istoric. Să observăm doar că, în epoca modernă, multiplicitatea proiectelor imperiale a sfîrşit prin a sparge unitatea conceptului. Mult timp creditat cu o misiune istorică şi civi-

lizatoare, imperialismul a pierdut bătălia imaginarului. Mai întîi în Europa, în secolul al XIX-lea, apoi, în etape, în întreaga lume. Mitul *Statului-națiune* le-a eclipsat pe toate celelalte. Decupajul *ideal* al lumii a căpătat contururile unei constelații de State-națiuni, chiar dacă acestea trebuiau, la nevoie, să fie inventate. Cu ajutorul istoriei s-a prelungit cît mai departe posibil prefigurația modelului (ca Franța prefigurată de Galia). Triumful european al acestui principiu a fost celebrat imediat după primul război mondial. O mulțime de State-națiuni s-au născut din ruinele imperiilor; procesul continuă și astăzi. Puterea mitului a fost confirmată prin simpla inventare a Statelor-națiuni acolo unde de fapt nici istoria, nici amalgamul etnic nu păreau să le recomande: este cazul mai ales al Iugoslaviei și al Cehoslovaciei, sinteze cel puțin la fel de artificiale ca vechea Austro-Ungarie; evoluția ulterioară urma să dovedească aceasta, adesea într-un mod tragic.

Decolonizarea s-a raportat la același proiect, cu diferențe mai mult sau mai puțin acute între realitățile istorice și sublimarea lor mitică. Occidentalii au decupat Africa într-o manieră total abstractă, fără nici o considerație pentru geografia sa umană, pentru trecutul său, pentru tradițiile sale. Statele independente au moștenit această structură colonială, pe care caută astăzi să o doteze cu o oarecare consistență istorică. Configurații politice noi își regăsesc dublul mitic în trecut, urmînd un joc care seamănă, de altfel, cu cel practicat de europeni. Fiecare stat, o dată constituit, își descoperă o istorie multiseculară, chiar multimilenară, singura garanție în aparență a drepturilor și chiar a existenței sale. Confruntat cu „restul lumii", în timpul războiului din Golf din 1990, statul irakian a apelat la istorie nu mai puțin decît la arsenalul său militar. Deși constituit puțin înaintea primului război mondial, el și-a asumat o istorie veche de cinci milenii, începută în Sumer, continuată cu imperiul babilonian, apoi de califatul arab și sultanatul lui Saladin. Cînd este vorba despre drepturile omului, regimul de la Bagdad face

apel la codul lui Hammurabi, datînd din secolul al XVIII-lea î.Cr. Mesajul este clar: nu poate fi anihilată, nici marginalizată o creație originară și cvasipermanentă a istoriei. Deși cam exagerat, acest caz se înscrie în tipologia generală. La sfîrșitul secolului al XX-lea, disputele continuă, invocîndu-se frontierele și eroii lumii antice și medievale.

Frontierele naturale

La capitolul permanențelor, istoria și politica își găsesc un aliat prețios în geografie. Fiecare națiune pare să dispună de un *spațiu* predestinat, de un loc rezervat dintotdeauna pe Pămînt. Acest spațiu este pus în evidență cu atît mai bine cu cît este încadrat în *granițe naturale*. Mult timp înaintea istoriei, acestea anunțau deja configurațiile viitoare.

„Natura a trasat cu o mînă grosolană, dar fermă, proiectul istoriei omului și al revoluțiilor sale în liniile munților pe care i-a ridicat și ale fluviilor pe care le face să coboare din vîrfurile lor... Mările, munții și rîurile sînt limitele cele mai naturale ale națiunilor, obiceiurilor, limbilor, regatelor, tot atît cît și ale teritoriilor, și chiar în cele mai mari revoluții umane, ele au fost linii directoare sau hotarele istoriei lumii. Dați fluviilor un alt curs, lanțurilor de munți o altă direcție, malurilor mării alte contururi: nu este suficient pentru a schimba în întregime și pentru totdeauna formele de dezvoltare a omenirii pe acest teren nesigur pe care se succed națiunile?"[17]

Aceste observații, extrase din lucrarea lui Johann Gottfried Herder *Idei despre filozofia istoriei omenirii* (1784-1791), exprimă o prejudecată tenace, ale cărei evoluții pot fi urmărite din Antichitate pînă în zilele noastre. De fapt, se știe bine: frontierele naturale nu există decît dacă noi vrem să existe. Dacă nu, se dovedesc insignifiante; rîurile și regiunile montane sînt traversate ușor și au mai curînd funcția de liant decît de obstacol între teritoriile situate de o parte și de cealaltă.[18] Doar prin imaginar aceste *trasee* au căpătat grosime și importanță. Harta

a devenit mai reală decît realitatea. Fiecare comunitate, mare sau mică, are tendința să-și marcheze concret frontierele. Construind Marele Zid, chinezii au materializat frontiera în sensul cel mai strict al termenului. Majoritatea celorlalte națiuni s-au mulțumit să ridice ziduri simbolice.

Expansiunea romană a avut ca orizont un sistem complet de frontiere naturale. Rinul, Alpii și Dunărea se înlănțuiau ca un *limes* natural care despărțea Imperiul de jumătatea barbară a Europei. La momentul potrivit, „barbarii" n-au întîmpinat nici o piedică în traversarea obstacolelor, și pe drept cuvînt: ca frontiere, acestea nu existau decît în imaginarul politic al romanilor.

Un alt caz tipic este prezentat de Franța. Marea, Pirineii, Alpii și Rinul desenează o frontieră ideală și deosebit de clară. Tentația de a atinge peste tot aceste limite constituie una dintre „cheile" istoriei Franței. Cel care privește Rinul la Strasbourg trebuie să facă un efort de imaginație pentru a-l vedea ca pe o adevărată frontieră. Această arteră fluvială explică, totuși, într-o mare măsură antagonismul franco-german, valoarea simbolică a fluviului ștergînd orice alt argument.

Pirineii și-au asumat o funcție similară. Ei au fost, pînă la urmă, obstacolul supraviețuirii unui stat catalan care, la un moment dat în Evul Mediu, se întindea pe ambii versanți. Principiul frontierelor naturale impunîndu-se, această entitate politică a trebuit să dispară în favoarea Franței și Spaniei.

Teritoriul ideal al României este desenat de un sistem de ape: Dunărea de sud, Nistrul la est și Tisa la vest. Lanțul Carpaților care traversează țara nu pare menit s-o divizeze, ci, dimpotrivă, să-i întărească unitatea. Însă „marea Ungarie" dinainte de 1918 miza exact pe Carpați pentru a îngloba Transilvania și Slovacia și a-și marca astfel frontierele spre sud, est și nord. Proiecte contradictorii, sisteme de referință contradictorii, valorizînd două tipuri diferite de frontiere naturale.

Dar ce să mai spunem despre Europa? Toată lumea știe că ea se întinde „de la Atlantic la Urali", expresie făcută faimoasă

de generalul de Gaulle. Şi asupra acestui punct, o anumită geografie imaginară devine prioritară faţă de problemele reale, marea problemă reală fiind că Rusia se „prelungeşte" pînă la Vladivostok. Pentru ea, Uralii nu există. Cum să faci o Europă *cu Rusia* pînă la Urali? Sau cum s-o faci pînă la Vladivostok, înglobînd jumătate din Asia?

În momentul în care se pregăteşte construirea Europei, începe să se observe că frontierele sale „naturale", cel puţin cele terestre, aparţin imaginarului. De fapt, continentele sînt construcţii mitice. Există *o* Asie? Cum să uneşti, altfel decît prin intermediul imaginarului, Japonia şi Arabia, India şi Siberia? Nu geografia este cea care comandă, ci o anumită idee despre geografie, adică un „imaginar geopolitic".

Europa trece şi ea prin imaginar

Mitul Statului-naţiune se manifestă astăzi cu intensităţi diferite. „Vechile naţiuni" par să-i fi epuizat deja o parte din resurse. Frontierele se şterg, inclusiv faimoasa frontieră a Rinului. Dar apar alte frontiere. Materializările cele mai recente (unele *foarte* recente) ale principiului naţional proclamă zgomotos şi chiar agresiv virtuţile acestuia.

Aceste naţionalisme cu viteză variabilă se confruntă cu noile proiecte „universaliste". Estompată o vreme de preeminenţa faptului naţional, tendinţa „supranaţională" revine în forţă. Conflictul ideologiilor grupase deja după cel de-al doilea război mondial o mare parte a omenirii în două tabere opuse, fiecare tabără asumîndu-şi dificila sarcină de a armoniza valorile „universale" cu diversitatea mitologiilor naţionale.

Proiectul european se anunţă ca fiind încă şi mai ambiţios, mai „integrator". Pentru a se realiza, el trebuie să găsească nu doar soluţii de ordin „practic", ci şi un punct de echilibru între constelaţia naţionalistă a imaginarului şi o mitologie pur europeană. Mitologia fiind mai rebelă decît economia, ecuaţia europeană pare a fi mai curînd de ordin mitologic decît economic.

Cum să împaci mituri naționale contradictorii, cum să pui de acord concepțiile și palierele diferite ale *unității*? Referințele istorice susceptibile de mitificare nu lipsesc: Carol cel Mare văzut ca părinte al Europei, universalismul religios și cultural al Evului Mediu etc. Dar majoritatea reperelor comune sînt echivoce. Dacă este acceptabil Carol cel Mare, cum să interpretezi proiectul european al lui Napoleon: marele corsican a fost și un mare european sau doar un mare francez? Pentru unii, Imperiul Habsburgic (Austro-Ungaria începînd din 1867) purta în el promisiunea unei mari federații de popoare ale Europei centrale. Ce minunat mit european![19] Dar, pe de altă parte, națiunile dominate odinioară de Viena și Budapesta continuă să considere defunctul imperiu o veritabilă „închisoare a popoarelor", dezmembrat pe drept în 1918. Sarcina va fi dificilă, mai ales în Europa centrală, unde există un inextricabil *conflict de legitimități*, pentru a concilia referințele istorice, miturile fondatoare, simbolurile... O veritabilă istorie a Europei, o istorie coerentă și unificată, care să nu ignore și să nu vexeze pe nimeni, în care toată lumea să se recunoască, se dovedește a fi o sarcină mai dificilă chiar decît însăși construcția europeană. Ea este, totuși, indispensabilă. Cum să forjezi o conștiință europeană fără o istorie comună și acceptată?

Problema cea mare rămîne adaptarea tandemului arhetipal *identitate-alteritate*. Unitatea de tip național este pe cale de a pierde teren în fața unui sistem unificator mai amplu, conceput la scară continentală și, pe de altă parte, prin afirmarea tradițiilor regionale și a drepturilor minorităților, mult timp uitate sau chiar înăbușite de preeminența Statului-națiune. Trebuie conciliate trei niveluri diferite: Europa — entități naționale — regiuni și minorități. Vom continua să gîndim, ca întotdeauna, în termenii „noi" și „ceilalți". Europa nu se va face împotriva identităților naționale. „Ceilalți" vor rămîne la locul lor, dar va trebui înlocuit vechiul tip de confruntare, puternic marcat de refuz și agresivitate, prin înțelegere și îmbogățirea mutuală a culturilor.

Orice ar fi, un lucru pare sigur: Europa se va face şi în imaginar, sau nu se va face deloc.

Mituri şi contramituri

Ca orice manifestare a imaginarului, mitologia politică este puternic polarizată. Mituri şi contramituri se înfruntă (fiecare mit fiind contramitul unei construcţii concurente). Reacţia pare proporţională cu puterea mitului contestat. Cazul celor „două Franţe" este un exemplu: aceste două figuri ale imaginarului istoric şi politic s-au hrănit reciproc, împărţind ţara în două teritorii mitologice de importanţă aproape egală. Acest tip de divizare se întîlneşte peste tot. Cum să caracterizezi, de exemplu, secolul al XIX-lea? A fost el oare mai curînd scientist sau religios, idealist sau materialist, romantic sau realist, progresist sau conservator, burghez sau proletar? Dificil de spus, a fost toate acestea în acelaşi timp.

Nici o mitologie — chiar cea mai bine implantată — nu poate domni singură. În acest domeniu, dominaţia absolută nu este decît o aparenţă. Biserica Evului Mediu nu a putut niciodată să zăgăzuiască o cultură populară precreştină extrem de vivace. Necunoscînd mecanismul, regimurile totalitare au încercat în van să unifice spaţiul mitologic. Miturile oficial proclamate şi susţinute printr-un efort propagandistic care se voia irezistibil au infuzat, natural, o putere sporită contramiturilor corespondente. Astfel, în regimurile comuniste, mitul oficial al Occidentului „putred" şi-a avut corespondentul în contramitul „subteran" al unui Occident puternic idealizat; la fel, ateismul oficial, adesea foarte virulent, a avut efectul neaşteptat de a conserva şi chiar de a întări credinţa religioasă. În cele din urmă, societatea de consum din Occident, prin toleranţa şi diversitatea sa, a erodat mult mai mult religia decît ateismul militant practicat în Est timp de zeci de ani.

Pentru a ne feri noi înşine de capcana mitologică, să precizăm, totuşi, că această dispunere net polarizată a miturilor

și contramiturilor trebuie înțeleasă ca „model ideal". În mitologia „reală", motivele circulă și se amestecă, iar adevăruri contradictorii reușesc să trăiască împreună.

Mituri străvechi, mituri moderne

O întrebare ce revine în orice dezbatere asupra imaginarului este raportul dintre structurile tradiționale și cele care caracterizează societățile moderne. În ceea ce privește miturile politice, André Reszler propune distincțiile următoare: în primul rînd, predominanța în epoca noastră a miturilor revoluționare asupra miturilor fondatoare, adică schimbarea în detrimentul continuității; în al doilea rînd, „proclamarea mitului ca fundament al puterii" și „integrarea sa într-un discurs abstract, teoretic, de alură sociologică sau științifică"; apoi „colectivizarea" mitului, eroul colectiv prevalînd asupra individului; și, în sfîrșit, perfecționarea tehnicilor de manipulare, fabricarea discursului mitic revenind unor persoane specializate.[20]

Nu există nici o îndoială că, de la un tip de societate la altul, modelele se schimbă în imaginarul politic, ca în toate celelalte compartimente ale imaginarului. Modelele se schimbă, dar arhetipurile rămîn. Dispariție a eroului „individual"? Am putut constata contrariul. Eroul tradițional se ține bine în continuare, în ciuda înmulțirii eroilor colectivi. Regimurile totalitare, care au insistat mult asupra acestora din urmă (partid, națiune, stat, rasă), oferă în același timp un exemplu strălucit prin exacerbarea cultului șefului. Mitul a fost întotdeauna un fundament al puterii: sacralizarea funcției regale juca exact acest rol. Manipularea vine și ea de departe. Ce este, de exemplu, *Viața lui Carol cel Mare* a lui Eginhard dacă nu o remarcabilă manipulare politică, în care suveranul franc devine replica perfectă a unui împărat roman? Miturile fondatoare au o funcție revoluționară: ele duc la o restructurare a lumii. Și, invers, miturile revoluționare sînt și ele mituri fondatoare; prin ele începe o nouă realitate. Revoluția americană este un mare

mit fondator. Revoluția franceză marchează un nou început, debutul Franței contemporane și al lumii contemporane.

Ca și în celelalte cazuri analizate, construcția mitică este nouă, dar „cărămizile" folosite rămîn aceleași. Sensul profund s-a schimbat mai puțin decît factura discursului. Ceea ce s-a schimbat, de asemenea, în mod dramatic, este cadența, sînt mijloacele utilizate și impactul lor. Istoria avansează incomparabil mai rapid, ceea ce explică abundența miturilor progresiste și revoluționare. Mulțumită, în primul rînd, mass-mediei, difuzarea și manipularea au luat o amploare care depășește de departe artizanatul tradițional. Dar cum să acționezi altfel asupra societăților fluide de astăzi? Textul lui Eginhard a circulat în aproximativ optzeci de manuscrise. Astăzi, acest lucru nu înseamnă nimic; la vremea respectivă a fost un *best-seller*, o carte care a reușit să impună pe lungă durată unul dintre marile mituri politice ale Occidentului. Cine s-ar mai putea lăuda astăzi cu o astfel de performanță? Mass-media actuală excclează în mituri „sezoniere", care se află pe primul loc în timpul unei campanii. Miturile masive de pe vremuri au tendința să se erodeze. Liniile de forță rămîn aceleași, dar în jurul lor se organizează o nebuloasă variabilă. Noua constelație mitică este diversificată și instabilă, asemenea societății care o secretă și căreia i se adresează.

Politica: o religie?

Am constatat numeroasele contacte și paralelisme dintre politică și religie. Dar apropierea poate să meargă încă și mai departe: unii exegeți, cum ar fi Raymond Aron, Jean-Pierre Sironneau sau Claude Rivière, nu ezită să vorbească despre „religii politice".[21]

De fapt, chiar de la început, politica (sau ceea ce urma să devină politică) și religia au făcut corp comun. Zeii participau la viața comunității, li se cereau sfaturi și ajutor. Exista, în același timp, și sacralizarea Puterii. Nici creștinismul însuși n-a renunțat la acest tip de suprapunere, deși, în principiu,

afirma mai net separarea domeniului religios de cel social. De-a lungul Evului Mediu, suveranitatea a continuat să fie marcată de sacru. Apoi, în epoca modernă şi contemporană, distincţia dintre cele două registre s-a accentuat în ritmul procesului de secularizare.

În aparenţă, sacrul a fost evacuat din politică. În realitate, s-au dezvoltat forme noi de religiozitate. A existat o metamorfoză a religiosului, a sacralităţii. Statul, Poporul, Naţiunea au fost învestite cu atribute mistice. Arhetipul cosmic al *unităţii*, care se află în inima oricărei religii, a asigurat, la nivelul corpului social, perpetuarea unei atitudini esenţial religioase. Unitatea şi coerenţa organismului social au fost sacralizate; calea spre viitor a devenit, la rîndul ei, o nouă formă de mîntuire.

Nimic nu ilustrează mai bine această dimensiune religioasă decît recuperarea de către politică a unui ceremonial care poartă vizibil amprenta sacrului. Într-o lucrare consacrată acestui subiect, Claude Rivière vorbeşte, pe drept cuvînt, despre *liturghii politice*. Comemorările, sărbătorile, funeraliile marilor oameni au ca obiect întărirea coeziunii sociale, legitimarea Puterii, recuperarea tendinţelor divergente. Ele sînt chemate să suscite o formă de emoţie apropiată de extazul religios, să forţeze aderarea şi solidaritatea. Mulţumită acestor ritualuri, comunitatea îşi manifestă identitatea şi îşi asigură influenţa asupra timpului, asupra istoriei. Viaţa socială este învestită cu sens. Destinul omului devine inteligibil. Politica se uneşte pur şi simplu cu religia.

Desigur, Vechiul Regim, Revoluţia, sistemele democratice sau totalitarismele nu oficiază în aceeaşi manieră şi în numele aceloraşi valori proclamate. În ciuda unui laicism adesea agresiv, totalitarismele sînt cele care se remarcă prin formule ideologice şi „liturghii" foarte apropiate de tipicul religios originar; paradoxul se explică prin „setea de absolut" proprie ideologiilor totalitare combinată cu evacuarea formelor tradiţionale ale sacrului: o dată şterse acestea, terenul trebuie ocupat de religii noi, cum a fost cazul cultului Raţiunii şi al Fiinţei

supreme în timpul Terorii iacobine; aniversările mussoliniene, naziste, staliniste şi maoiste au atins un fel de perfecţiune în acest gen de comuniune politică. Dar şi regimurile democrate se închină în faţa aceluiaşi altar; diferă doar tonul şi intensitatea. În toate cazurile se urmăreşte asigurarea coeziunii sociale şi oferirea unui sens istoriei.

Religiile politice şi ritualurile lor evoluează, urmînd liniile arhetipale ale imaginarului, între *unitate* şi *confruntare*. Rolul lor integrator priveşte fie ansamblul comunităţii, fie un anumit segment al acesteia (un partid sau un curent politic) mai mult sau mai puţin opus celorlalte.

Religiozitatea şi sacrul, adică învestirea într-o realitate transcendentă comandînd realitatea imediată, îşi afirmă astfel substanţa arhetipală, acţionînd, potrivit unor forme specifice şi totuşi apropiate, atît în domeniul religiilor (în sensul propriu al cuvîntului), cît şi în cel al ideologiilor şi al comportamentelor politice.

Încă o dată se poate constata indestructibilitatea structurilor arhetipale; configuraţia lor schimbătoare nu poate să ascundă o remarcabilă continuitate.

Note

1. Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Seuil, Paris, 1986, capitolul „L'Âge d'or", pp. 97–138.
2. *Ibidem*, p. 113.
3. Pentru diferitele reconstruiri ale istoriei medievale, vezi Christian Amalvi, *Le Goût du Moyen Âge*, Plon, Paris, 1996.
4. Lucian Boia, *La Mythologie scientifique du communisme*, capitolul „La réinvention de l'histoire", pp. 77–100.
5. O interesantă analiză a imaginii mitice a copilului-erou este oferită de Stéphane Audoin-Rouzeau, *La Guerre des enfants, 1914–1918. Essai d'histoire culturelle*, Armand Colin, Paris, 1993.
6. Raoul Girardet, *op. cit.*, capitolul „Le Sauveur", pp. 63–95.
7. André Reszler insistă asupra tipologiei şi funcţiei istorice a „eroului colectiv", în *Mythes politiques modernes*, PUF, Paris, 1981, pp. 201–204.

8. În legătură cu acest subiect, vezi remarcabilul articol al lui Dieter Groh, „La tentation des théories de conspiration", în *Storia della Storiografia*, 14, 1988, pp. 96–118.

9. Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, pp. 232–388; Robert I. Moore, *La Persécution...*

10. John Kenyon, *The Papish Plot*, Harmondsworth, 1974; René Pillorget, „Le complot papiste dans l'imaginaire anglais au XVII[e] siècle", în *Storia della Storiografia*, 14, 1988, pp. 119–135.

11. Lucian Boia, *La Mythologie scientifique du communisme*, pp. 68–69.

12. Pasaj reprodus de Christian Amalvi în *De l'art et la manière d'accommoder les héros de l'histoire de France*, p. 396.

13. Raoul Girardet, *op. cit.*, capitolul „La Conspiration", pp. 25–62.

14. Norman Cohn, *Histoire d'un mythe: la „conspiration" juive et les „Protocoles des sages de Sion"*, Gallimard, Paris, 1992.

15. Dieter Groh, *op. cit.*, paragrafele referitoare la „Le testament politique de Pierre le Grand: la première fabrication d'une thèse conspiratrice" şi „Karl Marx et le plan russe visant à soumettre l'Europe", pp. 114–117.

16. Jacques Decornoy, *op. cit.*

17. Johann Gottfried Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (traducere Edgar Quinet), vol. I, Paris, 1834, pp. 42–44.

18. Un interesant dosar asupra frontierelor naturale în *Rapports du XVI[e] Congrès International des Sciences Historiques*, vol. I, Stuttgart, 1985, pp. 315–350 („Munţi, fluvii, deşerturi, păduri: bariere, linii de convergenţă?").

19. O evocare nostalgică şi mai curînd idealizată a Austro-Ungariei în volumul *Vienne-Budapest, 1867–1918. Deux âges d'or, deux visions, un Empire*, sub direcţia lui Dieter Hornig şi Endre Kiss, Éditions Autrement, Paris, 1996.

20. André Reszler, *op. cit.*, pp. 209–213.

21. Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton, Paris-Haga, 1982; Claude Rivière. *Les Liturgies politiques*, PUF, Paris, 1988.

CONCLUZIE

Imaginarul ca motor al istoriei

Teritoriul imaginarului aspiră la infinit. El apare peste tot ca dublul imaterial al lumii concrete. Îl regăsim în toate domeniile istoriei, în oricare fapt istoric, în orice gînd şi în orice acţiune. El apasă cu greutatea sa imaterială asupra marii aventuri a cunoaşterii, precum şi asupra raporturilor între naţiuni, între grupuri sociale şi între indivizi. El marchează profund legăturile noastre cu Universul, necunoscutul, timpul şi spaţiul. Progresul tehnologic nu poate modifica întru nimic acest dat fundamental. „Mitologia ştiinţifică" şi o inepuizabilă colecţie de credinţe şi zvonuri se înţeleg bine cu ştiinţa şi tehnologia cele mai performante. Convingerile şi riturile politice devin religii. Acest fapt este, de altfel, mai general: în timp ce religiile tradiţionale reculează, totul tinde, într-un fel sau altul, să devină religie. Fenomenul nou este fărîmiţarea modelelor. Credinţele (religioase sau de alt fel) s-au diversificat spectaculos. Morala nu mai este *una* singură, inclusiv pe planul atît de delicat al comportamentelor sexuale. Lumea de astăzi prezintă tabloul paradoxal al unei omogenităţi crescînde însoţite de o diversitate crescîndă. Fărîmiţarea care rezultă nu implică nici o pierdere de substanţă pentru imaginar. Teritoriul său se recompune fără încetare, dar frontierele sale nu dau înapoi niciciînd.

Rămîne de precizat mai bine locul ce ar trebui să revină acestui principiu invizibil în ansamblul interpretării istorice. Ar fi oare imaginarul capabil să furnizeze un sistem explicativ complet? Oare, în „ultimă instanţă", totul s-ar putea baza pe imaginar, la fel cum, în sistemul lui Marx, totul se baza „în ultimă instanţă" pe structurile economice?

Este curios că această inversare a fost susținută cu ardoare de un marxist. Într-o carte intitulată *Instituirea imaginară a societății* (1975), Cornelius Castoriadis lăsa deoparte legile economice și istorice dragi lui Marx, pentru a apela la imaginar ca principiu fondator al oricărei societăți. Omul este cel care creează istoria: structurile reale nu sînt decît materializări ale proiectelor sale abstracte. Imaginarul social se concretizează în instituții. Pentru a face comunismul nu e nevoie de „legi". Dacă se vrea să se facă, se va face! Iată o afirmare clară a forței creatoare a imaginarului.[1]

Analiza lui Castoriadis este seducătoare și *parțial* adevărată. Ea păcătuiește, din nefericire, prin exces de optimism. Unele ficțiuni refuză să se materializeze. Cum să materializezi un dinozaur? Alte proiecte, materializîndu-se, creează efecte perverse. A fost chiar cazul „comunismului real" față de imaginarul comunist. Întotdeauna a existat o interferență între „imaginarurile" concurente și între acestea și țesătura socială și inerțiile materiei. Imaginarul prezintă, desigur, vocația de a se materializa, de a reinventa lumea, dar rezultatele ofensivei sale nu sînt previzibile.

Construcția viitorului oferă un exemplu excelent. „Lumea viitoare" este deja prefigurată în imaginar. Milenarisme, utopii, teorii ale progresului sau decadenței, profeții, futurologie, ideologii de toate felurile nu fac decît să propună în fiecare moment o viziune caleidoscopică a lumii ce va fi. Cu atît mai rău dacă, asemenea lui Columb, nimerim peste un continent neașteptat. Aceste scenarii multiple, mai mult sau mai puțin contradictorii, acționează fără încetare asupra configurației prezentului. Ele exercită o puternică presiune asupra societății concrete, care, la rîndul ei, le absoarbe și le metamorfozează. Rezultatul acestei interacțiuni este ceea ce se numește *istorie*.

Cucerirea spațiului aparține aceleiași logici ca și cucerirea timpului. Exploratorii împrumută trasee imaginare pentru a descoperi în final lumea adevărată. În acest mod, figurile Pămîn-

tului, proiectate de imaginarul grecesc, au canalizat explorarea două milenii mai tîrziu, la începutul epocii moderne. Spațiul real, o dată integrat, continuă să suporte o presiune puternică din partea imaginarului. Fiecare peisaj poartă amprenta unui proiect, situîndu-se astfel la jumătatea drumului dintre natură și ideologie. Fiecare oraș este o carte care vorbește despre imaginarul generațiilor succesive care l-au clădit. Trăim înconjurați de forme extrem de diverse ale unui imaginar concretizat, cristalizat.

Da, imaginarul poate servi drept interpret al istoriei, și nimic nu este mai legitim — cel puțin pentru istoricul imaginarului! — decît evidențierea impactului său considerabil asupra evoluției societăților umane. Se poate privi istoria din punctul de vedere al imaginarului, ca din oricare alt punct de observație. Dar, de îndată ce se trece la adevărata sinteză, ceea ce trebuie evitat cu orice preț este capcana deterministă, tentația unui răspuns rapid, sigur și definitiv prin mijlocirea „cauzelor unice". N-ar servi la nimic înlocuirea materialismului vulgar printr-un apel exclusiv și nu mai puțin abuziv la imaginar. Timpul determinismelor a trecut (cel puțin, putem spera). Istoria se prezintă ca o rețea extrem de complexă, din care imaginarul nu constituie decît o parte. Arhetipurile sale programează într-un anumit fel destinul omului, dar acesta nu este mai puțin supus impactului obstacolelor materiale. Pentru a încerca să înțelegem aventura umană, trebuie căutat locul de întîlnire, punctul de echilibru dintre spirit și materie, dintre „ficțiune" și „realitate". Aceasta este marea dificultate, pentru care nu există nici o rețetă. Este însăși arta istoricului.

Omul pășește pe Pămînt și visează la stele. Don Quijote și Sancho Panza se înfruntă și se completează într-un dialog fără sfîrșit.

Notă

1. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975: „Nu mai putem menține filozofia marxistă a isto-

riei" (p. 51); „ființa vie depășește simplul mecanism pentru că poate da răspunsuri noi la situații noi", chiar „răspunsuri noi în aceleași situații sau să creeze noi situații" (p. 61); „istoria nu poate fi gîndită după schema deterministă (nici de altfel după o schemă «dialectică» simplă) pentru că ea este domeniul *creației*" (p. 61); „viața lumii moderne este legată de imaginar la fel ca oricare dintre culturile arhaice sau istorice" (p. 218).

BIBLIOGRAFIE

Domeniul imaginarului este aproape nelimitat. În cadrul unei bibliografii sumare n-am putut reține decît un număr restrîns de contribuții, privilegiindu-le pe cele mai recente și, oricum, cele mai apropiate demersului nostru. Este vorba, în primul rînd, de lucrările care ne-au ajutat să construim propria noastră sinteză. Mai multe lucrări, aparținînd pionierilor imaginarului, cum sînt Gaston Bachelard, Jean-Paul Sartre, Roger Caillois..., citate în text, n-au mai fost menționate în bibliografie. Același lucru este valabil și pentru unele titluri care nu ating decît parțial imaginarul.

Să menționăm, pentru început, cea mai substanțială contribuție teoretică, cea a lui Gilbert Durand: *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers, București, 1977. Vezi, de asemenea, de același autor, *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Hatier, Paris, 1994, o scurtă sinteză care permite să se facă o trecere în revistă a evoluției ideilor sale pe parcursul unei îndelungate cariere. O vedere de ansamblu este oferită de Jean-Jacques Wunenburger: *L'Imagination*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1991. O lucrare colectivă recentă: *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, sub direcția lui Joël Thomas, Ellipses, Paris, 1998. Pentru o trecere în revistă a abordării sociologice, vezi Jean-Bruno Renard și Patrick Tacussel, „La Sociologie de l'Imaginaire", în *Analele Universității București*, istorie, 1991, pp. 23–42, și, de asemnea, memoriul de abilitare al lui Jean-Bruno Renard, *Pour une sociologie du merveilleux*, Université Paul-Valéry, Montpellier, 1996.

În ceea ce privește istoria, un prim eseu teoretic îi aparține lui Évelyne Patlagean: „L'Histoire de l'imaginaire", în *La Nouvelle Histoire* (sub direcția lui Jacques le Goff, Roger Chartier și Jacques Revel), Retz, Paris, 1978, pp. 249–269. Pentru imaginarul Evului Mediu și pentru imaginarul istoric în general, o carte esențială este cea a lui Jacques Le Goff: *Imaginarul medieval*, Ed. Meridiane, București, 1991. În *Histoire et imaginaire* (Entretiens sur l'antenne de France-culture), Paris, 1986, Michel Cazenave a strîns mai multe intervenții asupra acestui subiect (dintre care cele ale lui Jacques Le Goff, „Histoire et imaginaire", și Gilbert Durand, „Structures et récurrences de l'imaginaire"), revelatoare pentru pozițiile respective ale acestor doi mari specialiști în domeniu. Lucrarea lui Alain Corbin, *Le Territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage (1750–1840)*, Aubier, Paris, 1988 și 1990, propune un model istoric al imaginarului, susținut de o scurtă expunere teoretică. În sfîrșit, articolul nostru „Vers une histoire de l'imaginaire", publicat în *Analele Universității București*, istorie, 1991, pp. 3–22, constituie punctul de plecare al lucrării de față.

Domeniul mentalităților, apropiat de imaginar, face obiectul cărții lui Geoffrey E.R. Lloyd (foarte critic față de acest concept): *Pour en finir avec les mentalités*, La Découverte, Paris, 1993. Autorul insistă asupra amalgamului știință–religie–magie, caracterizînd la fel de bine societatea actuală, cît și pe cea a Greciei antice (de unde dificultatea de a defini o mentalitate specifică, circumscrisă unei epoci sau unei culturi). Lucrare esențială și pentru studiul raporturilor dintre demersul științific și contextul socio-politic.

Pentru mituri în general este utilă consultarea volumului lui Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, București, 1978. Marcel Détienne oferă, în același timp, o interpretare a miturilor și a evoluției cercetărilor privind acest domeniu în *Inventarea mitologiei*, Ed. Symposion, București, 1998. O sinteză foarte utilă este propusă de Bernard Deforge: *Le Commencement est un dieu. Un itinéraire mythologique*, Les Belles Lettres, Paris,

1990 (lucrare incluzînd un *manifest* în care este afirmată actualitatea gîndirii mitice, care nu ar fi un stadiu depăşit al gîndirii umane; nici o diferenţă fundamentală între cosmogoniile antice şi big-bangul astrofizicienilor de astăzi).

Pentru mitologia ciclică a istoriei, lucrarea fundamentală îi aparţine tot lui Mircea Eliade: *Mitul eternei reîntoarceri*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991. Apocalipsurile de toate felurile şi imaginile mitice ale viitorului sînt tratate de Lucian Boia: *Sfîrşitul lumii. O istorie fără sfîrşit*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999.

Georges Dumézil a scos în evidenţă structurile mitologiei indo-europene: *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles, 1958; *Mit şi epopee*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993. Independenţa mitului raportată la istoria reală este demonstrată, în cazul Greciei arhaice, de Moses I. Finley; *Lumea lui Ulise*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1968. Aplicată istoriei romane, tradiţia mitologică se dovedeşte a fi nu mai puţin diferită de evoluţia reală a cetăţii; se poate utiliza pentru aceasta, în afara contribuţiilor lui G. Dumézil, lucrarea lui Jacques Poucet, *Les Origines de Rome. Tradition et histoire*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985. Opinia contrară, valorizînd istoricitatea tradiţiei, la Alexandre Grandazzi, *La Fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Les Belles Lettres, Paris, 1991. În ceea ce priveşte raporturile întreţinute de antici cu propria lor mitologie, vezi consideraţiile lui Paul Veyne: *Au crezut grecii în miturile lor?*, Univers-CEU Press, Bucureşti, 1996. Pe de altă parte, Georges Duby a urmărit mitologia celor trei funcţii definite de G. Dumézil de-a lungul Evului Mediu: *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1998.

În legătură cu simbolurile se poate consulta Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994; Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1964; Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, Ed. Artemis, 3 vol., Bucureşti, 1994–1995; Luc Benoist, *Semne, simboluri şi mituri*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.

Pentru conceptul de „reprezentare", vezi articolul lui Roger Chartier „Le Monde comme représentation", în *Annales. Économies. Sociétés. Civillisations*, 6/1989, pp. 1505–1520.

Pentru imensul domeniu al sacrului, trimitem la sinteza foarte completă a lui Jean-Jacques Wunenburger: *Le Sacré*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1981 (a 2-a ediție, 1990). Istoria religiilor este privită într-o perspectivă universalistă de Mircea Eliade: *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, 1999; *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Ed. Științifică, București, 1981–1988. Pentru conexiunile dintre imaginarul religios și structurile sociale vezi modelul oferit de Jacques Le Goff în *Nașterea Purgatoriului*, Ed. Meridiane, București, 1995. Sacralitatea monarhiei, manifestată printr-una dintre puterile sale cele mai caracteristice, face obiectul lucrării remarcabile a lui Marc Bloch, *Regii taumaturgi*, Ed. Dacia, Cluj, 1996.

În ceea ce privește sfîrșitul parcursului terestru și trecerea în viața de apoi, lucrarea lui Philippe Ariès *Omul în fața morții*, Ed. Meridiane, București, 1998, rămîne o excelentă introducere. Asupra „dublului", o seducătoare demonstrație este propusă de Claude Lecouteux: *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge. Histoire du double*, Imago, Paris, 1992.

Michel Hulin propune o interpretare globală a vieții de apoi în *La Face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Fayard, Paris, 1985. Infernul este tratat de Georges Minois: *Istoria infernurilor*, Ed. Humanitas, București, 1998, și *Histoire de l'Enfer*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1994. Pentru Paradis dispunem de două volume publicate de Jean Delumeau: *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices*, Fayard, Paris, 1992, și *Une histoire du Paradis. Mille ans de bonheur*, Fayard, Paris, 1995, aceasta din urmă consacrată milenarismelor. În sfîrșit, în ceea ce privește Purgatoriul, trebuie consultată cartea deja citată a lui Jacques Le Goff.

La capitolul surselor imaginarului, dată fiind mărimea domeniului, nu vom da decît cîteva exemple tipice. Astfel, utilitatea unei exegeze a literaturii populare a fost demonstrată de

Robert Mandrou; *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, Stock, Paris, 1964 şi 1975, şi Geneviève Bollème: *La Bibliothèque bleue. La littérature populaire en France du XVI^e au XIX^e siècle*, Julliard, Paris, 1971.

Interpretări exemplare ale fondului iconografic sînt propuse de Émile Mâle, mai ales în *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, Paris, 1908, şi *L'art religieux du XII^e siècle en France*, 1922 (a 6-a ediţie, 1953), şi, mai recent, de Erwin Panofsky, autorul unei mulţimi de lucrări, dintre care cea mai teoretică este *Meaning in the Visual Arts*, New York, 1955 (traducerea franceză: *L'Oeuvre d'art et ses significations. Essai sur les „arts visuels"*, Gallimard, Paris, 1969). Pentru raportul dintre imagine şi contextul istoric, trebuie să ne referim la cartea fundamentală a lui Georges Duby, *Timpul catedralelor*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1987. Pentru o epocă mai recentă, imaginea Marianei interpretată de Maurice Agulhon oferă un bun exemplu: *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Flammarion, Paris, 1979.

Să mai reţinem, tot în legătură cu imaginile, două culegeri metodologice: *Iconographie et histoire des mentalités*, CNRS, Paris, 1979, şi *Les Historiens et les sources iconographiques*, CNRS, Paris, 1981.

Pentru cinema, vezi Marc Ferro, *Cinéma et Histoire*, Denoël, Paris, 1977, şi secţiunea *Film et Histoire* în *Rapports* la cel de-al XV-lea Congres internaţional de ştiinţe istorice, vol. I, Stuttgart, 1985, pp. 180–239 (în special articolul lui Karsten Fledelius: „Film and History — an Introduction to the Theme").

La Nouvelle Histoire (1978) şi *Dictionnaire des sciences historiques* (sub direcţia lui André Burguière), PUF, Paris, 1986, include articole consacrate imaginilor, istoriei orale, culturii populare... Să mai menţionăm şi volumul *New Perspectives on Historical Writing* (ed. Peter Burke), The Pennsylvania State University Press, 1992 şi 1993, care face bilanţul isto-

riei orale și istoriei imaginilor: Gwyn Prins, „Oral History", pp. 114–139; Ivan Gaskell, „History of Images", pp. 168–192.

Raporturile dintre știință și imaginar sînt tratate de Gerald Holton: *L'Imagination scientifique*, Gallimard, Paris, 1981, și de Pierre Thuillier, *Le Petit Savant illustré*, Seuil, Paris, 1980. Pentru cazul particular al astronomiei imaginare, vezi Lucian Boia, *L'Exploration imaginaire de l'espace*, La Découverte, Paris, 1987. Comunismul „științific" și precedentele sale raționaliste sînt tratate de Lucian Boia în *Mitologia Științifică a comunismului*, Ed. Humanitas, București, 1999. Deformarea nazistă a științei face obiectul volumului *La Science sous le Troisième Reich* (sub conducerea lui Josiane Olff-Nathan), Seuil, Paris, 1993.

Temele și mijloacele de vulgarizare științifică sînt prezentate în volumul *La Science pour tous. Sur la vulgarisation scientifique en France de 1850 à 1914* (sub direcția lui Bruno Béguet), Bibliothèque du Conservatoire National des Arts et Métiers, Paris, 1990.

Pentru parașțiințe am utilizat în special un articol al lui Pierre Lagrange: „Les Parasciences selon l'épistémologie: des savoirs sans méthode", în *Analele Universității București*, istorie, 1991, pp. 101–110.

Anumite mituri moderne, de origine mai mult sau mai puțin științifică, sînt adunate și analizate în volumul al 52-lea din *Communications: Rumeurs et légendes contemporaines* (sub direcția lui Véronique Campion-Vincent și Jean-Bruno Renard), Seuil, Paris, 1990, și în cartea lui Véronique Campion-Vincent și Jean-Bruno Renard: *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*, Payot, Paris, 1992.

Paralela pe care am schițat-o între raționalism și iraționalism în Grecia antică și în epoca contemporană este inspirată din cartea lui E.R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, Ed. Polirom, Iași, 1999.

Alteritatea a fost una dintre principalele teme ale celui de-al XVI-lea Congres internațional al științelor istorice; vezi *L'Ima-*

ge de l'autre: étrangers, minoritaires, marginaux, în *Rapports*, vol. I, Stuttgart, 1985, pp. 60–106 (și în special Hélène Ahrweiler, „Imaginea celuilalt și mecanismele alterității"; Bronislaw Geremek, „Imaginea celuilalt: marginalul"; Joseph Ki-Zerbo, „Imaginea celuilalt. Privire asupra Africii și privire africană").

Sistemul spațial al alterităților Antichității clasice este analizat de François Hartog în *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris, 1980.

În ceea ce-i privește pe excluși, vezi Robert I. Moore, *La Persécution. Sa formation en Europe (X^e–XIII^e siècle)*, Les Belles Lettrres, Paris, 1991; Françoise Bériac, *Histoire des lépreux au Moyen Âge. Une société d'exclus*, Imago, Paris, 1988; lucrările lui Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Ed. Humanitas, București, 1996, și *A supraveghea și a pedepsi: nașterea închisorii*, Ed. Humanitas, București, 1997; cartea lui Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Plon, Paris, 1958.

Pentru „femeia imaginară" trimitem la Pierre Darmon, *Mythologie de la femme dans l'ancienne France*, Seuil, Paris, 1983, și la Jean Delumeau, care în *Frica în Occident*, Ed. Meridiane, București, 1986, tratează pe larg despre femeie văzută ca „agentul Satanei".

Mecanismul „alterității radicale" face subiectul cărții lui Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bête. Le mythe de l'Homme différent de L'Antiquité à nos jours*, Plon, Paris, 1995.

O privire antropologică asupra alterității este oferită de Bernard McGrane, *Beyond Anthropology. Society and the Other*, Columbia University Press, New York, 1989 și Mondher Kilani, *L'Invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne, 1994. Pentru tendințele actuale, vezi analiza sociologică a lui Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus*, Librairie des Méridiens, Paris, 1988 (nouă ediție în 1991).

Articolul lui Jacques Le Goff „Occidentul medieval și Oceanul Indian: un orizont oniric", în *Pentru un alt Ev Mediu*, Ed. Meridiane, București, 1986, vol. II, pp. 84–110, este esențial

atît pentru imaginea celuilalt, cît şi pentru versiunea medievală a vîrstei de aur şi a Paradisului.

Pentru o analiză a discursului utopic (şi a legăturii sale cu vîrsta de aur şi cu milenarismul), vezi Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris, 1967 (nouă ediţie, 1991); Gilles Lapouge, *Utopie et civilisation*, Flammarion, Paris, 1978; şi Jean-Jacques Wunenburger, *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, Jean-Pierre Delarge, Paris, 1979. O expunere detaliată asupra literaturii utopice este oferită de Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975.

Pentru milenarism, o lucrare deja clasică este cea a lui Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Londra, 1957; versiunea franceză: *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Julliard, Paris, 1962. Vezi, în legătură cu acest subiect, şi lucrările citate ale lui Jean Delumeau: *Frica în Occident* şi *Mille ans de bonheur* şi Lucian Boia, *Sfîrşitul lumii*.

Factura literară şi sensul ideologic al discursului istoric sînt scoase în evidenţă de Hayden White în *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1973. Peter Burke propune un bilanţ cu privire la întoarcerea la naraţiune şi apropierea între istorie şi romanul istoric: „History of Events and the Revival of Narrative", în *New Perspectives on Historical Writing*, pp. 233–248.

Coordonatele ideologice ale istoriografiei franceze contemporane sînt definite de Hervé Coutau-Bégarie în *Le Phénomène „Nouvelle Histoire"*, Economica, Paris, 1983 (nouă ediţie, 1989).

Asupra prezenţei miraculosului în concepţia clasică a istoriei, vezi articolul lămuritor al lui Laurent Mattiussi: „La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire", în *Storia della Storiografia* (Jaca Book, Milano), 13, 1988, pp. 3–28. Numărul 14, 1988, din *Storia della Storiografia* este în întregime consacrat imaginarului istoric; am folosit mai ales articolele lui Léon Vandermeersch, „L'imaginaire divinatoire

dans l'histoire en Chine"; Michael Edwards, „La légende arthurienne et la lecture mythique de l'Histoire"; René Pillorget, „Le complot papiste dans l'imaginaire anglais au XVII^e siècle".

La capitolul miturilor fondatoare trebuie reținut, în primul rînd, volumul apărut sub conducerea lui Marcel Détienne: *Tracés de fondation*, Peeters, Louvain-Paris, 1990. O tipologie interesantă a fost identificată de Mircea Eliade în eseul „Voievodul Dragoș și vînătoarea rituală", inclus în culegerea *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Ed. Humanitas, București, 1995; este vorba despre urmărirea unui animal considerată ca principiu fondator. Pentru miturile fondatoare ale Renașterii, vezi lucrarea lui Claude-Gilbert Dubois. *Celtes et Gaulois au XVI^e siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, J. Vrin, Paris, 1972. În ceea ce privește originile imaginare ale Statelor Unite, lucrarea esențială îi aparține lui Elise Marienstras: *Les Mythes fondateurs de la nation américaine*, Maspero, Paris, 1976.

Boyd C. Shafer scoate în evidență raportul dintre naționalism și istorie: *Le Nationalisme. Mythe et réalité*, Payot, Paris, 1964 (ediția originală americană: *Nationalism*, 1955). În ceea ce privește definirea națiunii și controversele în jurul acestui concept, o referință necesară este cartea lui Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994. Vezi, de asemenea, numărul special *Mythe et Nation* din revista *Iris* (Centre de recherche sur l'imaginaire, Université de Grenoble III), 15, 1995.

Conexiunile dintre istorie și ideologie sînt analizate sub toate nuanțele de Christian Amalvi, acordînd o atenție specială destinului eroilor: *Les Héros de l'Histoire de France. Recherche iconographique sur le panthéon scolaire de la Troisième République*, Phot'oeil, Paris, 1979; *De l'art et la manière d'accommoder les héros de l'Histoire de France. Essais de mythologie nationale*, Albin Michel, Paris, 1988. Vezi și, de același autor: „Recherches sur les fondements et les interprétations historiographiques du

mythe des deux France", în *Études d'historiographie* (sub direcția lui Lucian Boia), Universitatea București, 1985, pp. 193–216. În *Le Mythe de Napoléon*, Armand Colin, Paris, 1971, Jean Tulard tratează unul dintre miturile individuale cele mai puternice ale epocii noastre. Manualele școlare fac obiectul anchetei lui Marc Ferro: *Comment on raconte l'Histoire aux enfants*, Payot, Paris, 1981.

Imaginarul politic este analizat de André Reszler, *Mythes politiques modernes*, PUF, Paris, 1981, și de Raoul Girardet, *Mythes et Mythologies politiques*, Seuil, Paris, 1986 (nouă ediție, 1990). Vezi și Lucien Sfez, *La Symbolique Politique*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1988. Dimensiunea religioasă a fenomenului politic este scoasă în evidență de Jean-Pierre Sironneau: *Sécularisation et religions politiques*, Mouton, Paris-La Haye, 1982. Pentru ansamblul riturilor politice și raportul lor cu ritualul religios, vezi Claude Rivière, *Les Liturgies politiques*, PUF, Paris, 1988. *Les Cahiers de l'imaginaire*, Privat, Toulouse, au consacrat cel de-al doilea lor număr, 1988, imaginarului politic; am folosit în special articolele lui Michel Miranda, „Le politique comme métamorphose du religieux" (pp. 89–98), și Claude Rivière, „Liturgies politiques" (pp. 111–125). Pentru „eroizarea" copilului, vezi Stéphane Audoin Rouzeau, *La Guerre des enfants, 1914–1918*, Armand Colin, Paris, 1993. Pentru mitul complotului în istorie și în politică, se mai poate consulta și eseul lui Dieter Groh, „La tentation des théories de conspiration", în *Storia della Storiografia*, 14, 1988, pp. 96–118. În sfîrșit, Alain Duhamel propune un inventar al miturilor, cu sensul de „prejudecăți politice", într-o lucrare ce tratează *La Politique imaginaire. Les mythes politiques français*, Flammarion, Paris, 1995.

Rolul imaginarului ca factor decisiv în viața socială este argumentat de Cornelius Castoriadis în *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.

CUPRINS

CUVÎNT ÎNAINTE 5

CAPITOLUL I— **STRUCTURI ŞI METODE** 9
O condiţie ambiguă 9
În căutarea unei definiţii 12
Nimic nou, totul este nou: imaginarul de-a lungul istoriei 19
Imaginar şi realitate 24
Globalitatea imaginarului 26
Opt structuri arhetipale 27
Gradele de credinţă 36
Imaginar şi mentalităţi 38
Ce este un mit? 39
Sursele (I): domeniul scrisului 41
Sursele (II): universul imaginilor 45
Sursele (III): istoria orală 50

CAPITOLUL AL II-LEA — **DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI?** 58
Occidentul şi ceilalţi 58
O mitologie mecanică 61
Între „adevărat" şi „fals":
cercetarea ştiinţifică şi echivocurile sale 66
Ştiinţa ca oglindă a imaginarului social 69
Ştiinţa ca religie 72
Criza de la 1900 şi noile paradigme 78
Presiunea totalitară 79
Vulgarizare şi ficţiune ştiinţifică 84
Paraştiinţele 86
Mituri moderne 90
Permanenţe şi schimbare 92

CAPITOLUL AL III-LEA — **O SCHEMĂ BIPOLARĂ: INFERNUL ŞI PARADISUL** 100
Imaginar în stare pură 100
Marea cotitură: polarizarea lumii de apoi 101
Lumea de apoi creştină în ritmul istoriei 105
Sfîrşitul Infernului? 109

CAPITOLUL AL IV-LEA — **JOCUL ALTERITĂŢILOR** 117
Celălalt: realitate sau ficţiune? 117
O contra-Europă: China 118
Hrană, sex, îmbrăcăminte 120
Din centru la periferie 121
Lumea văzută din Occident 124
În interiorul cetăţii 127
Femeia imaginară 132
De la uman la inuman 135

CAPITOLUL AL V-LEA — **EVADAREA** 141
Scurt inventar al refugiilor 141
Nostalgia originilor: Vîrsta de aur şi Paradisul 142
Ordinea împotriva libertăţii: construcţia utopică 148
Calea revoluţionară: milenarismul 154

CAPITOLUL AL VI-LEA — **IMAGINARUL ISTORIC** 162
O ştiinţă altfel decît celelalte 162
În căutarea unui adevăr transcendent 165
Mesagerii destinului 168
Unitatea: între Imperiu şi naţiuni 170
Mituri fondatoare 173
Citirea viitorului: cercul sau linia dreaptă? 180
Un discurs conflictual 182
Sfîrşitul obiectivităţii 184

CAPITOLUL AL VII-LEA — **MITURI POLITICE** 189
Recursul la istorie 189
Fuga înainte 192
Eroi şi Salvatori 193
Conspiraţia şi ţapul ispăşitor 197
Avatarurile Statului-naţiune 201

Sfîrșitul lumii, extratereștrii și alte fantezii biologice, tentativa comunistă de reinventare a lumii, mitologiile istorice și politice – iată cîteva dintre temele tratate pînă acum de Lucian Boia. Diversitatea lor nu exclude un aer de familie. Toate aparțin imaginarului. Trăim într-o lume concretă, dar nu mai puțin în propria noastră lume de reprezentări, proiecții și iluzii. Imaginarul spune pînă la urmă mai mult despre om decît tradiționala istorie a faptelor «reale». Este, într-un sens, mai real decît realitatea. Lucrurile cu adevărat importante se află în mintea și în sufletul nostru.

Lucian Boia crede într-o istorie a imaginarului, cu problematica ei distinctă, cu structurile, regulile și metodele sale. Sinteza pe care o propune acum – publicată mai întîi în Franța – e prima lucrare de acest gen: temelie, poate, a unui viitor domeniu de investigație istorică, domeniu de sine stătător.

În aceeași serie a apărut

PETER BURKE Istorie și teorie socială

În pregătire

R. G. COLLINGWOOD Ideea de istorie

ISBN 973-50-0042-3